

School of Theology at Claremont



1001 1412004

# ETHIEK EN ESCHATOLOGIE IN DE SYNOPTISCHE EVANGELIËN

BS  
2555.6  
E8  
S48  
1929

G. SEVENSTER



The Library  
of the  
School of Theology  
at Claremont

1325 North College Avenue  
Claremont, CA 91711-3199  
1/800-626-7820

William A. Bradshe







ETHIEK EN ESCHATOLOGIE IN DE SYNOPTISCHE  
EVANGELIËN.

---

N.V. BOEK- EN STEENDRUKKERIJ EDUARD IJDO — LEIDEN.

---

55.6  
3  
48  
129

# ETHIEK EN ESCHATOLOGIE IN DE SYNOPTISCHE EVANGELIËN

EEN STUDIE OVER HET TYPISCHE IN JEZUS' ZEDELEER

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN  
GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID  
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN  
OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS  
JHR. MR. W. J. M. VAN EYSINGA, HOOGLEERAAR  
IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,  
VOOR DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID  
TE VERDEDIGEN OP DONDERDAG 11 JULI 1929,  
DES NAMIDDAGS TE 1 UUR

DOOR

GERHARD SEVENSTER

GEBOREN TE BEETS (N.-H.).



N. V. BOEK- EN STEENDRUKKERIJ EDUARD LJDO — LEIDEN.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

AAN MIJNE OUDERS.  
AAN MIJNE VROUW.





*Traditie verleent aan de eerste bladzijde van een Nederlandsch proefschrift een geijkte bestemming. Het is echter meer dan traditie, wat mij hier van mijn dankbaarheid jegens de Leidsche Universiteit, inzonderheid hare Faculteit der Godgeleerdheid, doet spreken.*

*Met eerbied gedenk ik de overledenen. Ik acht het een voorrecht, door enkele lessen nog een indruk van den persoon en het onderwijs van Prof. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE te hebben ontvangen.*

*De colleges van Prof. PIJPER houd ik in dankbare herinnering.*

*Het vervult mij met weemoed, dat ik aan de namen der gestorvenen ook dien van Prof. ROESSINGH moet toevoegen. Dat ik hem zeer veel verschuldigd ben, zoowel voor mijn theologische vorming als voor de practijk van het predikantsambt, ben ik mij levendig bewust. Voor mij, gelijk voor zoovele anderen zijner leerlingen, blijft Prof. ROESSINGH onvergetelijk.*

*Het verheugt mij, hooggeleerde EERDMANS en KRISTENSEN, dat het verschijnen van mijn proefschrift mij de gelegenheid biedt, U voor Uwe zoo belangwekkende colleges hartelijk dank te zeggen.*

*Ook U, hooggeleerde KNAPPERT en VAN NES, spreek ik gaarne mijne erkentelijkheid uit, niet het minst voor de groote vriendelijkheid, die Gij mij zoo dikwijls hebt bewezen.*

*Van Uw onderwijs, hooggeleerde EEKHOF en DE GRAAF, heb ik niet meer kunnen genieten. Ik ben U echter dankbaar voor de vriendelijke tegemoetkoming, die ik Uwerzijds meer dan eens heb mogen ondervinden.*

*Ook Uwe lessen, hooggeleerde WENSINCK, SNOUCK HURGRONJE en THIERRY, zijn mij zeer ten goede gekomen. Het is mij een vreugde, U daarvoor thans mijn oprechte erkentelijkheid te kunnen betuigen.*

*Dat ik in het uur der promotie U, hooggeleerde WINDISCH, nog als mijn promotor tegenover mij zal aantreffen, verblijdt mij ten zeerste. Gij toch hebt mij door Uwe colleges en Uwe privatissima liefde voor de studie van het Nieuwe Testament weten in te boezemen en zijt mij bij den arbeid voor dit proefschrift door Uw raad en Uwe hartelijke belangstelling menigmaal tot grooten steun geweest. Voor vele dingen blijf ik U dankbaar en het zou mij een groote voldoening zijn, zoo ik U met de voltooiing van mijn proefschrift vóór Uw vertrek naar Uw vaderland ook eenige vreugde had bereid.*

*Ten slotte mag ik niet nalaten, mijn dank uit te spreken voor de hulpvaardigheid, waarmede men mij op de Universiteitsbibliotheken te Leiden, Groningen en Amsterdam steeds is tegemoet gekomen.*

## I N H O U D.

---

	Blz.
INLEIDING . . . . .	1

### HOOFDSTUK I.

Eschatologisch georiënteerde ethiek . . . . .	22
---	----

### HOOFDSTUK II.

Niet-eschatologisch bepaalde ethiek vergeleken met het profetisme . . . . .	47
--	----

### HOOFDSTUK III.

Niet-eschatologisch bepaalde ethiek vergeleken met de chokma . . . . .	60
---	----

### HOOFDSTUK IV.

Niet-eschatologisch bepaalde ethiek vergeleken met de rabbijnsche litteratuur . . . . .	119
--	-----

### HOOFDSTUK V.

Resultaten . . . . .	189
Register . . . . .	213
STELLINGEN . . . . .	217





## INLEIDING.

---

Tot de zeer belangrijke elementen van Jezus' prediking behoort de boodschap, dat het koninkrijk Gods in de naaste toekomst zal komen: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία του Θεου* (Mc. 1:15, Mt. 4:17). Dat dit inderdaad betrekking heeft op de allernaaste toekomst maken woorden als Mc. 9:1 en Mt. 10:23 duidelijk<sup>1)</sup>. Dit groote oogenblik, waarop God de nieuwe wereld zal brengen, ligt weliswaar nog in de toekomst, maar onbedriegelijke teekenen duiden aan, dat het nadert. Want reeds blijkt aan alle kanten, dat de Satan zijn macht gaat verliezen: „Als ik door den geest van God de demonen uitwerp, dan is het koninkrijk Gods immers reeds tot u gekomen.” (Mt. 12:28, vgl. Lc. 10:19). Deze feiten zijn van beslissende beteekenis. Zij bewijzen, dat het einde van Satans heerschappij is aangebroken. (Lc. 10:18). Wanneer de duivel zoo over de gansche linie verslagen wordt, moet men daarin het verblijdende teeken zien, dat het koninkrijk Gods nu niet verre meer is. Het is eigenlijk onmogelijk, om nog in onzekerheid te blijven aangaande de toekomst, wanneer men zich van de teekenen der tijden rekenschap geeft. Met dezelfde zekerheid, waarmee men uit de verschijnselen van den horizon zijn conclusies trekt, mag men uit wat thans duidelijk te zien is, zijn gevolgtrekkingen maken. (Lc. 12:54—56). Zoo gebeuren er reeds bijzondere dingen, maar toch moet het eene groote feit nog geschieden. Daarom moet men nog bidden: Uw koninkrijk kome.

---

<sup>1)</sup> Vgl. verder Mc. 13:30, Lc. 10:9, 11.

Dat godsrijk is een bovennatuurlijke grootheid, die God plotseling brengt; allermint iets, dat zich langzamerhand in de menschelijke geschiedenis zal verwerkelijken. Zonder toedoen der menschen zal het komen. Het is niet een hoogste goed, dat door menschelijke arbeid allengs zal worden opgebouwd. Van een groeien en toenemen mag men niet spreken <sup>1)</sup>. In de bekende gelijkenis van Mc. 4:26—29 is het tertium comparationis dan ook niet in het geleidelijk uitgroeien, doch slechts in het *αὐτομυση* gelegen. Wat men verwacht is een ommekeer van God uit; een cosmische gebeurtenis, die met verschijnselen aan den hemel en vreeselijke rampen gepaard zal gaan. Dan zal God een einde aan deze wereld maken en de nieuwe wereld zal door hèm komen, niet door menschelijke verbeteringen <sup>2)</sup>.

Het is wel een belangrijk moment in de geschiedenis der nieuwtestamentische wetenschap geweest, toen JOH. WEISS in zijn klein, maar aan ideeën zoo rijke geschrift op overtuigende wijze aantoonde, dat de gegevens over de *βασιλεια* ongeveer op deze wijze moesten worden uitgelegd <sup>3)</sup>. Eenige

<sup>1)</sup> Vgl. JOH. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes <sup>1</sup>, 1892, 17: het is onjuist aan een „kommen” etwa „in immer höherem Grade” te denken. Zie verder R. BULTMANN, Jesus, 35 vv. en J. C. WISSING, Het begrip van het koninkrijk Gods vooral met betrekking tot de religieus-socialen in Zwitserland, diss. Leiden 1927, in wiens studie deze opvatting van het koninkrijk Gods tot de hoofdgedachten behoort (zie bl. 65, 105 en passim). — VAN MOURIK BROEKMAN (De Vrijzinnige Godsidee, 1928, 255, 257), die blijkbaar andere opvattingen huldigt, zegt van de *βασιλεια*: „het is iets in de menschen” en omschrijft deze nieuwtestamentische gedachte als „een innerlijke gesteldheid, eene van zedelijke zuiverheid en geestelijke verheffing” of als „een levensordering, berustende op een verhouding van God en mensch”. — Dergelijke m.i. onjuiste opvattingen vind ik ook bij A. B. D. ALEXANDER, The Kingdom of God and the Ethic of Jesus. The Expository Times, Nov. 1928, 73 vv.

<sup>2)</sup> DIBELIUS, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum 1925, 38.

<sup>3)</sup> Met verschillende beperkingen verkondigt WEISS dezelfde ideeën in de tweede uitgave van zijn „Predigt” en in zijn bekende commentaar op de synoptici „Die Schriften des N. T.”, I, 1917.



jaren later heeft ALBERT SCHWEITZER op zeer suggestieve wijze dezelfde — op verschillende punten trouwens uitgewerkte — denkbeelden verkondigd <sup>1)</sup> en na de publicatiën van deze twee geleerden hebben velen, m.i. terecht, erkend, dat men bij de woorden van Jezus over het koninkrijk Gods inderdaad aan zulk een apocalyptische visie moet denken <sup>2)</sup>.

De vooronderstelling, dat deze bijzondere verwachtingen betreffende de naaste toekomst ook op Jezus' zedelijke prediking van invloed moesten zijn geweest, lag voor de hand. JOH. WEISS heeft dan ook reeds in zijn baanbrekend geschrift met nadruk betoogd, dat zijn interpretatie van het „rijk Gods" ook op Jezus' ethiek een heel ander licht deed vallen. Hij accentueerde het negatief, ascetisch karakter der synoptische zedeleer en sprak van een ethiek der boete <sup>3)</sup>.

Nog grooter nadruk wordt op dit bijzonder, eschatologisch karakter van Jezus' ethiek gelegd, als men van „interims-ethiek" gaat spreken. SCHWEITZER heeft in zijn „Skizze" <sup>4)</sup> dezen term het eerst gebezigd en nadien heeft de discussie over het eschatologisch karakter van Jezus' ethiek zich niet zelden om dit woord als om een leuze bewogen.

Wat houdt dit woord in? Wie im Kriege Ausnahme-gesetze in Kraft treten, die sich so im Frieden nicht durchführen lassen, so trägt auch dieser Teil der ethischen Verkündigung Jesu einen besonderen Charakter. Er fordert Gewaltiges, zum

<sup>1)</sup> Eerst in „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu", „Zweites Heft" van „Das Abendmahl", 1901; later in zijn „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", 1921.

<sup>2)</sup> Op dit eschatologisch karakter der βασιλεία hebben ten onzent vooral K. F. PROOST (De Bergrede, hare herkomst en strekking, 1914) en J. C. WISSING, a.w. den nadruk gelegd. Ook J. L. SNETHLAGE teekent ons het oorspronkelijke evangelie als zulk een apocalyptische visie. (Zie b.v. „Kerk, Cultuur en Arbeid, 1923, 76 vv. en „Philosophie en Christologie", Vlugtschrift No. 3 van de Studieclub van Moderne Theologen, 34 vv.).

<sup>3)</sup> a.w. 42.

<sup>4)</sup> a.w. 19.

Teil Uebermenschliches, er fordert Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich wären<sup>1)</sup>. Deze interpretatie van den term door JOH. WEISS (waarin ik spatiëerde) laat aan duidelijkheid niets te wenschen over. Voor de korte spanne tijds, die nog rest, worden bijzonder zware eischen gesteld. De zedeleer is afhankelijk van de apocalyptische visie. Nù, in dezen geweldigen tijd van crisis, moet men zelfs den vijand liefhebben en moet zelfs de toorn met moord gelijk gesteld worden. Nù mogen geen eeden meer gezworen worden en in dit bijzonder oogenblik zij men bereid tot het uiterste vergiffenis te schenken.

Alleen zoo ziet men de ethiek der evangeliën zuiver; zij is „eschatologisch bedingt”, tusschentijdsch, niet voor alle tijden (PROOST)<sup>2)</sup>.

Als men zoozeer den nadruk legt op den invloed van het eschatologisch perspectief op de synoptische ethiek, zal men de structuur dezer ethiek bij voorkeur met die der apocalyptische geschriften vergelijken. Men pleegt dan ook het karakter van Jezus' ethiek in die van I en II Henoch, van IV Ezra en de Syrische Baruch-Apocalypse terug te vinden. HERBERT PREISKER heeft zijn dissertatie over „Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik”<sup>3)</sup> zelfs geheel aan dit thema gewijd en meent, dat „eine Vergleichung der Ethik der Evangelien und der jüdischen Apokalyptik an die eigenste sittliche Gedankenwelt Jesu heranhöhrt und ihr Verhältnis zur Eschatologie klarstellt”<sup>4)</sup>.

Het wil mij voorkomen, dat deze ideeën in ons land — gelijk in Engeland — den meesten ingang hebben gevonden

<sup>1)</sup> Predigt<sup>2</sup>, 139.

<sup>2)</sup> a. w. 63 (vgl. ook bl. 106). Zie voorts SCHWETZER, Gesch. d. L.-J.-Forschung 401 en 595. WISSING a. w. 58.

<sup>3)</sup> Diss. Breslau 1915.

<sup>4)</sup> H. PREISKER, Die Art und Tragweite der Lebenslehre Jesu (Theol. Stud. u. Krit. 1919, 1 vv.; het citaat 22 v.).

door de geschriften van SCHWEITZER. De interpretatie van Jezus' ethiek als interimsethiek schijnt bij hem nog zeer aan waarschijnlijkheid te winnen door zijn radicaal eschatologische verklaring van het geheel der synoptische evangeliën. In leer en leven van Jezus moet alles van uit de eschatologie worden gezien<sup>1)</sup>. SCHWEITZER plaatst ons voor een Entweder-oder: kiezen wij voor de eschatologie, dan ook consequent eschatologisch!

Tegen de boven geschetste opvattingen aangaande Jezus' zedeleer rijzen echter gewichtige bezwaren. Wij hopen aan te toonen, dat het onmogelijk is, Jezus' ethiek als interimsethiek te kenschetsen, als men de teksten geen geweld wil aandoen.

Vooraf meenen wij echter eenige critiek op de gansche constructie van SCHWEITZER te moeten oefenen. Want de hypothese der interimsethiek schijnt — zooals gezegd — aan evidentie te winnen, doordat zij geheel past in het gesloten geheel van SCHWEITZERS opvattingen. Daarom dienen wij te onderzoeken, of dit fundament inderdaad zoo sterk is, als het lijkt.

Op het eerste lezen is alles bij SCHWEITZER zeer aannemelijk en ik vermoed, dat weinigen geheel ontkomen zullen zijn aan de groote bekoring, die er uitgaat van de positieve schets in het bekende caput der „Geschichte”: „Die Lösung der konsequenten Eschatologie”<sup>2)</sup>. Dit is fascinerende lectuur. Voor wie echter een weinig critisch leest, kan het buitengewoon aanvechtbare van SCHWEITZERS opvattingen niet verborgen blijven. Het zou ons te ver voeren, als wij het zwakke van het betoog in dit hoofdstuk tot in bijzonderheden gingen aantonen.

Aan den aanvang van dit boekje meenen wij met eenige hoofdbezwaren te kunnen volstaan.

De voornaamste bedenking achten wij, dat SCHW. veel te

---

<sup>1)</sup> a. w. 390.

<sup>2)</sup> a. w. 390 vv.

groote waarde hecht aan de encadreering der evangeliën. M.a.w., dat hij doorlopend datgene verwaarloost, waarop in de laatste jaren door de vertegenwoordigers van de methode der vormgeschiedenis<sup>1)</sup> de volle nadruk is gelegd. Weliswaar zijn de boeken der „Form-geschiedliche Schule” na 1913 (het jaar, waarin de tweede druk van de „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung” is verschenen) geschreven, de onmiddellijke voorloppers dezer school konden SCHW. echter reeds genoegzaam duidelijk hebben gemaakt, wat door de nieuwe methode later stelselmatiger zou worden uitgewerkt<sup>2)</sup>. Wij mogen dit in enkele punten toelichten. SCHW. overschat voortdurend de betekenis van:

1. de volgorde der pericopen. Een enkel voorbeeld. Op blz. 399 van het geciteerde werk schrijft SCHW.: „Das erste Entweichen findet im Anschlusz an den groszen Tag in Kapernaum statt. Also musz in dem, was Jesus damals an diesem Ort erlebt hat, irgendwie der Anlass seines nachherigen Verhaltens zu suchen sein. Dann kann er aber nur in den Heilungen und der Begegnung mit Dämonischen liegen.” Dit is nu een betrekkelijk ondergeschikt punt, maar duidelijk blijkt, welke gewichtige conclusies SCHW. uit de plaatsing der pericopen opmaakt. Elders (415) zegt hij: „Was hatte es zu besagen, dasz er gleich zu Anfang diejenigen pries, die um seinetwillen verfolgt und geschmäht wurden. (Mt. 5:11—12).” En tenslotte mag ik herinneren

<sup>1)</sup> Zie vooral M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919; K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919; R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921; K. L. SCHMIDT, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, 1923; M. ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche, 1921. Vgl. ook de analyse en scherpe beoordeeling bij E. FASCHER, Die form-geschichtliche Methode, 1924; verder WINDISCH, Nieuwe banen in de Nieuwtestamentische wetenschap, N. Th. T. 1924, 368 vv.; H. J. CADBURY, Between Jesus and the Gospels, Harv. Theol. Review 1923, 81 vv.

<sup>2)</sup> Zie over deze voorloppers FASCHER, a.w. 37 vv.

aan de speculaties van Schw. over Jezus' ontwijken, waarbij hij voortdurend aan allerlei opmerkingen, die slechts tot de onzekere omlijsting der evangelische verhalen behooren, groote waarde toekent. (397).

2. de geographische gegevens. Ik behoef hiervoor slechts naar dezelfde bladzijden te verwijzen (397 vv.), waar Schw. zich er bij zijn beschouwingen over Jezus' ontvluchten der menigte telkens in verdiept, waar Jezus precies geweest is. Dat hij deze geographische gegevens van groote beteekenis acht, blijkt ook in zijn voorlaatste hoofdstuk, als hij daar (615) onder de desiderata voor de N. T. wetenschap noemt „Eine kritische Studie der geographischen Daten und Fragen der Wirksamkeit Jesu.” Ik meen, dat van een dergelijke studie, hoe interessant het ook moge zijn iets van de entourage te weten, voor cardinale punten niets is te verwachten. — Voorts overschat Schw. de waarde

3. Van allerlei bijzonderheden in de evangeliën. Ik bepaal mij tot enkele punten. Schw. hecht b.v. telkens beteekenis aan de aanwezigheid van een volksmenigte. Hij vraagt dan, waar die menigte op dat moment vandaan komt en wat zij er doet. Dit zijn echter nuttelooze vragen, die slechts op een dwaalspoor kunnen leiden. Met zulk een menigte wordt slechts een achtergrond geschapen, het is gelijk het bovengenoemde „Regie-Material”<sup>1)</sup>. Als een tweede typische voorbeeld noem ik een opmerking van Schw. op blz. 427 van zijn boek. Hij handelt daar over de periccoop der verheerlijking (Mc. 9:2—13) en merkt dan op: „Am Anfang der „Verwandlung” Jesu redet ihn Petrus noch einfach mit „Rabbi” an (Mk. 9:5).” Dit feit wordt voor Schw. een der argumenten voor zijn bekende theorie, dat het tooneel der verheerlijking vóór dat van Caesarea geplaatst dient te worden. Een blik in de concordantie is evenwel voldoende om te ontdekken, dat zelfs Petrus

<sup>1)</sup> BULTMANN, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, 1925, 12. Vgl. ook zijn Syn. Trad. 1921, 208.



ook later (Mc. 11:21) nog dezelfde aanspraak rabbi bezigt en dat in het algemeen aan zulk een titel op een bepaald moment niet de minste beteekenis gehecht mag worden, heeft m.i. de methode der vormgeschiedenis overtuigend aangetoond. Merkwaardig zijn ook de beschouwingen over de uitdrukking „wie ooren heeft om te hooren, die hoore.” Schw. meent (405), dat Mc. 4:23 en Mt. 11:15 daarmee door Jezus wordt aangeduid, „dass in seiner Aussage ein überirdisches Wissen um die Pläne Gottes sich birgt, das nur die, welche Ohren dafür haben, d. h. die Prädestinierten, heraus-hören.” Maar waarom staat dezelfde uitdrukking nu ook Mt. 13:43, en in sommige handschriften zelfs bij Mc. 7:16 en Le. 12:16—21?

4. Zeer vreemd is het ook, dat Schw. nog groote waarde toekent aan de compositie der redevoeringen. Over Mt. 10 kan hij daardoor schrijven (410): „So ist die Aussendungsrede als Ganzes und bis in die Einzelheiten geschichtlich”. Mt. 5—7 en Mt. 11 zijn zoo gehouden, als het evangelie van Mt. ze meedeelt<sup>1)</sup>. Een aandachtige vergelijking van de synopse bij Mt. 5—7 moet echter wel tot het inzicht brengen, dat een dergelijke theorie niet licht is vol te houden. Toch verleidt deze opvatting Schw. tot allerlei andere belangrijke conclusies.

Een tweede hoofdbezwaar ontdekt men aanstonds, wanneer men zich een oogenblik bij enkele principiële uitspraken van Schw. bepaalt. In zijn hoofdwerk zegt hij (597) over de consequente eschatologie: „Sie vermag in der Hauptsache alles, was in den beiden ersten Evangelien über das auftreten Jesu zu lesen steht, als geschichtlich anzuerkennen und zu erklären. Darin beruht ihre Stärke allen anderen Konstruktionen gegenüber. Die letzteren können dem überlieferten Bestande der ältesten Quellen weit weniger gerecht werden und sehen sich genötigt,

<sup>1)</sup> Wij ontvangen den indruk, dat ook WISSING deze opvatting huldigt. Zie b.v. a. w. 44.

mit ganz subjektiven Kriterien zwischen echt und unecht zu unterscheiden." (Ik spatieër). SCHW. meent er zich op te mogen beroemen, dat hij niet als andere onderzoekers tot „Kompromisse" gedwongen is. Bij hem geen „Willkür des Verfahrens", maar „das Einfache und Natürliche". Meer dan eens gebruikt SCHW. een wending als: „Läszt man die Angaben reden wie sie lauten" (412) en hij verwijt het W. BRANDT, dat deze de geschiedenis van de gevangenneming rectificeert (250) <sup>1)</sup>

Keeren wij nu tot SCHW.'s eigen schets terug. Komen daarin werkelijk vrijwel alle gegevens van Mt. en Mc. tot hun recht? Beslist SCHW. niet of althans zelden naar subjectieve criteriën? Vinden wij in zijn constructie „das Einfache und Natürliche"?

Ik meen, dat het tegendeel het geval is en dat SCHW. doorlopend met een zeldzame willekeur te werk gaat:

a. Zijn exegese gaat niet zelden lijnrecht tegen de klaarblijkelijke bedoeling der teksten in, in plaats van deze geheel tot hun recht te laten komen:

1. De wonderbare spijziging is geen wonder, maar een sacramentele maaltijd, „Antityp des messianischen Mahles. Mit dem Stücklein Brot, das er ihnen durch die Jünger austeilen lässt, weiht er sie zu Teilnehmern am kommenden messianischen Mahle." (421). Slechts met één detail erkent SCHW. geen weg te weten: „Historisch ist daran alles, nur nicht die Schlussbemerkung, dasz sie alle satt wurden." (sic!).

2. Elders (397 vv.) wil de schrijver een bepaalde theorie over het ontwijken van Jezus doorvoeren. Dat moet reeds in Mc. 1:35 vv. te vinden zijn. Jezus geeft daar zelf als reden op, dat hij ook elders het evangelie wil prediken. (Mc. 1:38). „So spricht er damit nicht seinen eigentlichen Gedanken aus." (!).

<sup>1)</sup> Vgl. verder a. w. 275, 374, 387.

3. Wanneer de leerlingen teruggekeerd zijn, is naar Schw.'s opvatting (411) Jezus' „ganzes Sinnen und Trachten alsbald darauf gerichtet, wie er vom Volk loskäme, um mit ihnen allein zu sein." Voor de bovengenoemde theorie zou deze interpretatie gunstig zijn. Mc. (6:30—33) vermeldt helaas een heel andere reden: men trekt zich terug om uit te rusten en te eten. Een bladzijde verder (412) meent Schw. zijn opvatting bevestigd te vinden in Mc. 6:53—56. Ook hier zou de tekst gunstig zijn voor de theorie, als men slechts vs. 56 kon verwaarloozen. Mc. 1:21—39 gaat Jezus niet in de eenzaamheid om „sich dem Volke zu entziehen" (397) maar om te bidden.

En zoo zou door talloze andere voorbeelden zijn aan te toonen, hoe weinig de consequent-eschatologische constructie aanspraak mag maken op dien roem, dien Schw. meent haar te mogen toekennen.

- b. Kan Schw. tusschen echt en onecht onderscheiden zonder subjectieve criteriën? Allermint. Dat hij zonder meer zich bepaalt tot Mt. en Mc., met verwaarloozing van Lc., is reeds tamelijk willekeurig. Maar volmaakt subjectief is Schw. dan verder in het gebruik dezer twee evangeliën. Het is merkwaardig om te zien, hoe Schw. zigzagswijs langs de pericopen van Mt. en Mc. zijn weg vervolgt. Enkele voorbeelden: de uitzendingsrede in Mt. 10 is echt volgens Schw. Maar een belangrijk gedeelte van deze rede (vs. 17—25) brengt Mc. eerst in cap. 13. Waarom verwerpt Schw. Mc. en neemt hij Mt. aan?

„Dasz Jesus bei der Aussendung auf Grund einer dogmatischen Idee handelt, wird klar, wenn man beachtet, dasz er sie, nach Markus, unmittelbar nach der Verwerfung in Nazareth vornimmt." (405). Wij herinneren ons, dat Mt. de verwerping in N. in Cap. 13 vermeldt, dus na de uitzending. Hier past het relaas van Mc. weer beter; dus kiest Schw. den tekst van dit evangelie. In de

gegevens van Mc. ontdekt SCHW. ergens een belangrijke leemte. Mt. moet te hulp komen met cap. 10 en 11 (407)<sup>1)</sup>.

- c. Elders biedt de plaatsing der pericopen voor de constructie een onoverkomelijke moeilijkheid. Dan is die volgorde onjuist: de verheerlijking moet aan het gesprek bij Caesarea voorafgegaan zijn. Wij denken aan „rectificatie” der geschiedenis.
- d. Ook SCHW. verklaart allerminst alle détails. „Die bei der Austeilung gesprochenen Geheimnisgleichnisse über die Sühnebedeutung seines Todes berühren das Wesen der Austeilungsfeier nicht, sondern sind nur Begleitreden” (425). Het is mogelijk, maar velen zijn toch een omgekeerde meening toegedaan!

SCHW. gebruikt een gedeelte van het „Sondergut” van Mt. bij de scene van Caesarea, de rest verwaarloost hij echter. Het waarom dezer handelwijze komen wij niet te weten.

- e. Telkens stoot men in het genoemde hoofdstuk op zeer gezochte en onwaarschijnlijke verklaringen. Zoo b.v. als SCHW. spreekt over het roepen der bezetenen (399). Niemand verwacht den Messias in gewoon menschelijke gedaante (zie de verklaring van SCHW. zelf op blz. 415) en toch zouden de demonen onmiddellijk ontdekt hebben, dat het de Messias is, die op hen toetreedt. Terwijl het volk ook dan nog niet den minsten argwaan koestert! Is deze voorstelling niet volkomen onaanvaardig en in strijd met alle wetten der psychologie?

Zoo volgt de eene onwaarschijnlijkheid de andere. Men leze b.v. nog (404) over SCHW.'s vooronderstelling, dat de beweging van Johannes den Dooper in het voorjaar begonnen is. SCHW. wijst in dat verband op de woorden van Mt. 9: 37—38 over den rijpen oogst. Deze zijn, meent hij, het eenvoudigst te verklaren „wenn die Erntezeit gekommen war.”

<sup>1)</sup> Men leze ook a. w. 405 vv.

En dit is eigenlijk ook zeer waarschijnlijk, want Jezus is omringd door een groote menigte, die hem niet meer verlaten wil. Dus besluit SCHW.: de oogst moet reeds binnen zijn. (!).

Judas verraaft het geheim van Jezus' messiasschap (441 v.) Waarom treedt deze leerling dan niet als getuige op? Omdat hij slechts de eenige getuige was. Maar dan vragen wij toch: was het niet mogelijk eenige andere leerlingen gevangen te nemen? Eenvoudig is ook deze hypothese allerminst.

In de boven geciteerde woorden geeft SCHW. dus een veel te gunstige voorstelling van de constructie der consequente eschatologie. Wel toont de schrijver op een enkele plaats juist inzichten te bezitten. Zoo zegt SCHW. ergens (441), dat niemand een duidelijke voorstelling van het leven van Jezus kòn hebben. Ook voor de leerlingen was het immers volkomen onverstaanbaar. „Sie wurden von Jesus einfach durch die Ereignisse mit hindurchgerissen." En daarom: „Jedes Leben-Jesu bleibt also eine Konstruktion auf Grund der besseren oder schlechteren Erkenntnis des Wesens des aktiven, Geschichte schaffenden Selbstbewusstseins Jesu." Maar nu wordt het ons toch dubbel onbegrijpelijk, hoe SCHW. voortdurend op zulk een naïeve wijze waarde kan toekennen aan de volgorde der pericopen en aan allerlei aanduidingen, die slechts tot de omlijsting der evangeliën behooren.

SCHW.'s positieve schets is een romantische constructie; een wanhopige, na de voorafgaande hoofdstukken zeer bevreemdende poging om toch nog een leven van Jezus te geven. Wanneer ik het geheel van zijn opvattingen overzie, moet ik denken aan een opmerking van Dr. SNETHLAGE in een bespreking van de „Philosophie der symbolischen Formen" van ERNST CASSIRER<sup>1)</sup>. Hij vergelijkt daar dezen geleerde een oogenblik met ALBERT SCHWEITZER en kenschetst dan den laatstgenoemden als den „romanticus, wiens genialiteit daarom tevens iets onberekenbaars heeft." SNETHLAGE

<sup>1)</sup> N. Th. T. 1926, 338 v.

meent, dat dit inzonderheid aan het licht komt bij zijn behandeling van philosophische problemen <sup>1)</sup>. Het komt mij voor, dat deze karakteristiek zeker niet minder voor SCHWEITZER den nieuwtestamenticus geldt <sup>2)</sup>.

Het geheel is dus zeer zwak gefundeerd. Maar hetzelfde moet gezegd worden van SCHW.'s ideeën over Jezus' leer:

1. Volgens SCHW. predikt Jezus, dat het koninkrijk Gods nabij is en dat men nu boete moet doen. „Was die Busze, diese zum Gesetz hinzutretende „Interimsethik“, ihrem positiven Wesen nach ist, führt er in der Bergpredigt aus.“ (401). We moeten ons nu indenken, dat naar de opvatting van den schrijver deze bergrede door Jezus als een geheel wordt uitgesproken en dan heel bijzondere eischen bevat. De eene vraag na de andere dringt zich op: begreep men deze eischen aanstonds, was het mogelijk dat alles — wat volkomen nieuw was — te onthouden? De leerlingen krijgen opdracht het *μετανοείτε* te prediken. Moeten zij de nieuwe leer van de bergrede er bij verkondigen?
2. Hoe merkwaardig zijn verder de uiteenzettingen over de „Lehrbeschränkung“ (400 vv.). Een belangrijk motief voor deze beperking ziet SCHW. in Mc. 4: 10—12: de praedestinatie. De waarheid is eigenlijk alleen voor de uitverkorenen. Predikt Jezus echter te duidelijk, dan zullen velen „durch ihre Busze von Gott ihre Errettung

<sup>1)</sup> Vgl. SNETHLAGE's critiek op SCHWEITZERS „Kultur und Ethik“ in N. Th. T. 1926, 243 vv.

<sup>2)</sup> De bovengenoemde bezwaren kan men ook inbrengen tegen J. WARSCHAUER, *The Historical Life of Christ*. (With a Preface by F. C. Burkitt) 1927. De opdracht „Alberto Schweitzer, Sapienti Archi-tecto, qui fundamentum posuit: alius autem: supraedicavit“ duidt reeds de positie van den schrijver aan. A priori vermoeden wij, dat een bovenbouw op zoo onsolid fundament zeer wankel zal worden. Dit blijkt dan ook op menige bladzijde; men leze slechts bl. 142—150 over Mc. 6: 30 vv.



erzwingen.” Daarom spreekt hij Mc. 4 in gelijkenissen, die de dingen bedekt moeten zeggen, begrijpelijk alleen voor wie door uitverkiezing verstaan kunnen.

Tot welke gezochte verklaringen moet SCHW. zijn toevlucht nemen, om met die twee verzen van Mc. 4 in het reïne te komen! Niemand vermoedt op het eerste lezen een diep geheim in de gelijkenissen van Mc. 4. JOH. WEISS, wien men wel voldoende begrip van de eschatologische gedachten zal willen toekennen, schrijft bij onze plaats: „die Parabeln... sind in Wahrheit nichts weniger als dunkle Rätselworte gewesen, sondern ein höchst volkstümliches Mittel verdeutlichender und eindringlicher Belehrung”<sup>1)</sup>. Bij de gelijkenissen van ons caput schijnt er ook niets tegen te zijn, ze op deze wijze te zien<sup>2)</sup>. Toch moet er volgens SCHW. iets zeer geheimzinnigs, „ungeheuer Wichtiges”, in deze parabelen verborgen zijn. Wat is dat nu? „Die Anfangstatsache”. „Dasz gesät ist!” Dat is het vaststaande feit en nu moet het koninkrijk Gods zoo zeker volgen, als de oogst op het uitzaaien. De „Anfangstatsache” is de boetebeweging van Johannes den Dooper en..... nu rijpt de laatste oogst op aarde!

Hoe onnatuurlijk is een dergelijke interpretatie. Het moet er alles bij gedacht worden en wat de tekst geeft, moet ten eenenmale worden verwaarloosd.

Voorts de kwestie van de praedestinatie. SCHW. legt op deze idee een nadruk, die door de teksten allerm minst gerechtvaardigd wordt. Ik mag in dit verband herinneren aan het boek van BAYET „Les morales de l'évangile”, 1927, waarin de schrijver tracht aan te toonen, dat verschillende

<sup>1)</sup> a. w. I 111.

<sup>2)</sup> De evangelist (die *lvz* inderdaad in finalen zin opvat) schrijft de heel andere bedoelingen aan Jezus toe. Mt. verandert in *ἐτι*, om nadruk te leggen op de schuld der Joden. Zoo WINDISCH, Die Verstöckungsidee in Mc. 4:12 und das kausale *lvz* in der späteren Koine, Z. N. W. 1927, 203 vv.

gezichtspunten in de leer der evangeliën lijnrecht tegenover elkander staan. Telkens komt hij in een nieuw hoofdstuk tot eenzelfde slotsom: deux morales. Zoo draagt een van zijn hoofdstukken den titel „Responsabilité et Liberté”<sup>1)</sup> en ook hier kan hij weer eindigen: „Une fois de plus deux morales. L’une a pour fondement la liberté humaine, l’autre la prédestination”<sup>2)</sup>. Het komt mij voor, dat SCHW.’s fout hierin bestaat, dat hij dit eerste volkomen verwaarloost. Met BAYET behoeft men toch slechts te herinneren aan woorden als Mt. 7:7 (Zoekt en gij zult vinden), Mt. 23:37 (...doch gij hebt niet gewild) en zoovele andere, om aan te toonen, dat de praedestinatie-gedachte toch allerminst zoo overheerschend is in Jezus’ zedeleer, als SCHW. dat wil doen voorkomen. Het zou Jezus’ streven niet geweest zijn „die Kunde von der Nähe des Reiches Gottes und der Notwendigkeit der Busze so eindringlich wie möglich zu predigen.” „Er lehrt, aber wie einer, der weisz, dasz er nicht zu deutlich und nicht zu beweiskräftig werden darf.” (400). Ik stel daartegenover, dat Jezus, gelijk de profeten van Israël, Gods wil scherp en duidelijk verkondigt, van het doen van dien wil op vele plaatsen het ingaan in Gods koninkrijk geheel afhankelijk maakt en vooronderstelt, dat de menschen vrij ten opzichte van dien wil van God kunnen kiezen.

SCHW. meent o. a. ook in de zaligsprekingen steun voor zijn theorie te vinden. Hij ziet in de zaligspreking een „einfache Konstatation”: „in ihren geistigen Armut, in ihrer Sanftmut, in ihrer Friedfertigkeit wird offenbar, dasz sie zu den Erwählten des Reiches gehören.” (401). Naar het Joodsche spraakgebruik ligt echter in een dergelijken indicatief doorgaans een imperatief opgesloten<sup>3)</sup>.

En zoo blijkt voortdurend, dat SCHW. op sommige teksten een ongemotiveerden nadruk legt, terwijl hij belangrijke

<sup>1)</sup> a. w. 39 vv.

<sup>2)</sup> a. w. 55. Zie overigens de scherpe critiek van M. GOGUEL, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1927, 468 vv.

<sup>3)</sup> Vgl. ook FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 1925, 28.

gegevens der synopt. evangeliën zonder meer verwaarloost <sup>1)</sup>. Dit komt wel heel scherp aan het licht, als we bij zijn beschouwingen over Jezus' ethiek stilstaan. Want reeds bij een oppervlakkig onderzoek blijkt, dat de zedelijke eischen in de synopt. evangeliën bijlange niet doorlopend eschatologisch gemotiveerd zijn. Al geven wij onmiddellijk toe, dat op belangrijke punten verwantschap in structuur tusschen de ethiek der Joodsche apocalyptiek en die van Jezus bestaat, daarnaast treffen we een zedelijke prediking aan, die ons veeleer aan de Joodsche wijsheid en aan de ethische prediking der oude profeten doet denken. Bij woorden als Mt. 7:12 (de gulden regel), Mc. 12:29—31 (het grootste gebod), Mt. 7:7 vv. (over het bidden), Mc. 2:23—28; 3:1 vv. (twistgesprekken met de schriftgeleerden) denkt men niet aan „interimsethiek”: „die kurze Perspektive” ontbreekt hier ten eenen male. Toon en motiveering herinneren aan profetisme en chokma.

Ook een tweede bezwaar is van groot gewicht. Men heeft n.l. niet steeds genoegzaam bedacht, dat het eschatologisch perspectief de zedelijke prediking op tweeeërlei wijze kan beïnvloeden. In de eerste plaats kan het voor de motiveering van den ethischen eisch van gewicht zijn en in de tweede plaats is het mogelijk, dat het aan den inhoud van den eisch een bepaald karakter heeft gegeven.

Dit onderscheid mag niet uit het oog worden verloren. In het eerste geval toch wordt aan de zedelijke eischen slechts klem bijgezet door ze in verband te brengen met de dingen, die zullen komen. De ernst van het gericht of de heerlijkheid der toekomst worden in uitzicht gesteld. De gedachte aan de bestraffing en het loon van den naderenden dag dringen tot vervulling der zedelijke geboden. Het is b.v. een gewone eisch van de Joodsche moraal, dat men aalmoezen zal geven

<sup>1)</sup> Men denke b.v. nog aan alles wat SCHW. vastknoopt aan het zeer moeilijk verklaarbare woord Mt. 11:12, waardoor een belangrijk deel zijner constructie — om de terminologie der rabbijnen te bezigen — aan een haar hangt!

aan de armen. Maar aan dien eisch kan grooter nadruk gegeven worden, doordat men daarbij op den komenden dag van gericht wijst.

Zoo is de nabijheid der βασιλεία soms alleen van beteekenis geweest als motief, maar het is duidelijk, dat men dan onmogelijk van „interimsethiek” kan spreken. Dit laatste kan men naar mijn meening alleen dan doen, als ook de inhoud der zedelijke geboden door de eschatologische verwachtingen wijzigingen heeft ondergaan. Om nog eenmaal de door WEISS gebezigde vergelijking te gebruiken: in den crisistijd van den oorlog worden buitengewone wetten uitgevaardigd, die in normale tijden niet aan de burgers worden opgelegd en omgekeerd worden gewone wetten dan tijdelijk buiten werking gesteld; zóó heeft de geloovige in de dagen van de crisis vóór het einde der wereld aan zedelijke geboden van een buitengewonen inhoud te gehoorzamen en zijn andere zedelijke voorschriften in dien abnormalen tijd van spanning niet langer van kracht.

„Groet niemand op den weg” luidt een van de vermaningen in de uitzendingsrede bij Le. (10:4). Vatten wij deze rede een oogenblik op in den consequent-eschatologischen zin — als „eine fliegende Verkündigung durch Israel mit dem einzigen Lehrauftrag, den Ruf von der Nähe des Gottesreiches überall ertönen zu lassen”,<sup>1)</sup> — dan zou men bij dit eenvoudig voorschrift van interimsethiek kunnen spreken. Dit strookt geheel met de definitie van JOH. WEISS: hier wordt een plicht van het gewone leven voor den geweldigen crisistijd nadrukkelijk opgeheven.

Wanneer Paulus bij het beantwoorden der vragen van de gemeente te Korinthe o. a. moet beslissen, of maagden zullen huwen, ja of neen, dan luidt zijn raad: Ik meen nu, dat het vanwege den op handen zijnden nood een goede zaak is voor iemand, om zoo te zijn (n.l. ongetrouwd als Paulus

<sup>1)</sup> SCHWETZER, „Skizze”, 15.

zelf) <sup>1)</sup>. Ook hier wordt een bijzondere zedelijke eisch gesteld op grond van de crisis, die aanstaande is. Dit zijn voorbeelden van interimsethiek <sup>2)</sup>.

Tenslotte dient bij dezen term nog een derde punt te worden overwogen. Immers ook in het laatste geval kan de gedachte aan het naderend einde onmogelijk alleen den inhoud van het zedelijk gebod hebben bepaald. Want de overtuiging, dat nog slechts weinig dagen voor deze tegenwoordige wereld resten, behoeft op zichzelf — BULTMANN betoogt het met recht <sup>3)</sup> — nog allerminst tot het stellen van hooge zedelijke normen te leiden. In plaats van tot liefde voor vijanden zou men even goed tot een fellen strijd tegen de heidenen kunnen opwekken of tot het brengen van vele offers kunnen aansporen. Uit zulk een verwachting vloeit het allerminst noodzakelijk voort, dat men den eisch stelt: Uw ja zij ja en uw neen zij neen. Op zich zelf zou men even goed tot de uiterste trouw in het houden van de eeden kunnen vermanen.

Reeds op grond van deze bezwaren meen ik te mogen zeggen, dat met een karakteriseering van Jezus' zedeleer als interimsethiek het vraagstuk van het verband tusschen eschatologie en ethiek in de zedelijke prediking van Jezus te eenvoudig wordt opgelost. Het typische van Jezus' ethiek kan door dezen term niet worden aangegeven. Het doel van dit geschrift is, door een bespreking van de zedelijke prediking der synopt. evangeliën en een vergelijking met de ethiek van apocalyptiek, profetisme en Joodsche wijsheid deze these nader te bevestigen.

Door deze vergelijking willen wij dan echter tevens onderzoeken, waarin het kenmerkende van deze ethiek wèl moet

<sup>1)</sup> 1 Kor. 7: 26.

<sup>2)</sup> Vgl. ook het door BULTMANN, *Jesus*, 118 v. genoemde voorbeeld uit Jer. 16.

<sup>3)</sup> BULTMANN, *Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments*, *Zeitschr. f. Th. u. K.* 1917, 84. — Vgl. ook zijn *Jesus*, 112 en 117.

worden gezocht. Dit zijn dus de twee doelpunten voor onze studie. Den gang van het onderzoek stellen wij ons als volgt voor:

- I. In het eerste hoofdstuk wordt die ethiek besproken, voor welke het geloof in een spoedigen ondergang der wereld van belang geweest kan zijn. Wij trekken daarbij enkele verbindingslijnen naar de apocalyptiek ter eener, de Joodsche wijsheid ter anderer zijde, om te doen uitkomen, naar welken kant de besproken woorden georiënteerd zijn. Enkele opmerkelijke verschilpunten ten opzichte van de apocalyptiek vragen aan het einde onze aandacht.
  
- II en III. In de hoofdstukken II en III komen die zedelijke eischen ter sprake, die niet eschatologisch bepaald zijn. Door parallellen pogen wij de verwantschap met profetisme (II) en chokma (III) in het licht te stellen. Dat doet ons in de eerste plaats telkens zien, hoe weinig een groot gedeelte van Jezus' ethiek door de eschatologische situatie bepaald is. Gevolg van onze vergelijkende analyse zal echter ook zijn, dat typisch onderscheid tussehen het evangelie en het vergeleken gebied aan den dag komt. Verwantschap en verschil zullen ons beide aanwijzingen geven voor het tweede oogmerk, dat wij ons boven hebben gesteld.
  
- IV. Met ditzelfde tweeledige doel vergelijken wij in het vierde hoofdstuk met de zedeleer der rabbijnen. De overeenkomst bevestigt nogmaals onze stelling betreffende den invloed der eschatologie. Zij verschaft ons bovendien tezamen met het karakteristieke verschil, dat wij zullen opmerken, gegevens voor een omschrijving van het typische in Jezus' ethiek.

V. In een slothoofdstuk pogen wij eenige resultaten te formuleeren.

Aan het einde van deze inleiding thans nog een enkele opmerking. Blijkens het bovenstaande, hebben wij bij ons onderzoek de zedeleer van Jezus op het oog. Nu zou men kunnen vragen: hoe weet gij, welke woorden werkelijk van Jezus afkomstig zijn? Moet niet een belangrijk gedeelte als gemeente-overlevering beschouwd worden? Daartegenover wil ik in enkele aanduidingen het volgende opmerken: De methode der vormgeschiedenis heeft ons scherp doen beseffen, dat wij in de synopt. evangeliën een verzameling van verhalen en woorden bezitten, die oorspronkelijk gelijk de woorden en verhalen der rabbijnen afzonderlijk in omloop waren. De evangelisten hebben deze bijeengebracht, op verschillende wijze gegroepeerd, hier en daar gestyleerd. Maar daartoe blijft hun werkzaamheid o. i. in hoofdzaak beperkt. Want in tegenstelling met verschillende vertegenwoordigers der genoemde methode (ik denk met name aan BULTMANN'S opvattingen betreffende de „ideale scènes”) oordeelen wij, dat de scheppende arbeid der gemeente en der evangelisten al heel spoedig overschat wordt. Bij de woorden, die de zedelijke leering van Jezus bevatten (de woorden dus, die in het vervolg het object van onze bespreking zullen zijn) meenen wij op dit traditie-karakter der evangeliën nadruk te mogen leggen. De gemeente kan hebben vervormd. Het is niet uitgesloten, dat zij enkele woorden van anderen later op naam van Jezus heeft gesteld. Dit moet echter bij elk woord afzonderlijk worden overwogen en bovendien is het feit, dat zulke woorden aan de bestaande overlevering worden toegevoegd, op zich zelf reeds van beteekenis. Want het is niet waarschijnlijk, dat men aan Jezus woorden, die geheel vreemd waren aan zijn ethische leering, zou hebben toegeschreven. Wij mogen in zulk een geval tendenzen in de richting van dergelijke „vreemde” woorden in Jezus' prediking vooronderstellen. De evangelisten



kunnen verder door hun keuze en hun accentueeren van een bepaalde leering hun voorkeur doen blijken. Ook dan is het echter mogelijk, dat dit bijzondere van den evangelist aan de oudste traditie der eerste Christenen ontleend is. In het vervolg zullen wij bij enkele pericopen op een en ander moeten terugkomen.

---

## HOOFDSTUK I.

### ESCHATOLOGISCH GEORIENTEERDE ETHIEK.

De ethiek, die door het geloof in de spoedige komst der *βροττης* beïnvloed schijnt te zijn, is in het volgende dus onderwerp van bespreking. Wij stellen allereerst de vraag: Is er ethiek aan te wijzen, bij welke het eschatologisch perspectief kennelijk invloed op den inhoud heeft uitgeoefend?

In de inleiding heb ik er reeds op gewezen, dat de gedachte aan het naderend einde van dezen aeon op zich zelf nog geen inhoud voor zedelijke geboden met zich meebrengt. Toch meen ik, dat men op één punt wél een zeer bepaalden invloed van het eschatologisch perspectief mag verwachten. Deze aarde heeft haar beteekenis verloren. „De schepping wordt oud” (IV Ezr. 5:55), „de dag van het gericht is het einde van deze wereld” (ibid. 7:113)<sup>1)</sup>. God zal een heel nieuwe aarde geven. Mag men nu niet a priori vermoeden, dat deze overtuiging aan de ethiek een bepaald karakter zal verleen. Met zulk een perspectief moet men wel onverschillig staan tegenover alles, wat in het bijzonder van deze aarde is. Dit is ook inderdaad het geval. Voor de geheele Joodsche apocalyptiek is de volkomen negatieve houding ten opzichte van het gansche maatschappelijke leven typisch te noemen. Maar ook in de synopt. evangeliën is dit wereldontkennend karakter opmerkelijk. Als er iemand tot Jezus komt met het verzoek een erfeniskwestie te regelen, wijst hij dat af (Lc. 12:13—14). JOH. WEISS is

<sup>1)</sup> Vgl. ook II Bar. 44: 9, 74: 2, 83: 4.

van oordeel, dat ons in deze overlevering „eine gute Einzel-Erinnerung” bewaard is gebleven. Of dit inderdaad het geval is, is hier van geringe beteekenis. Echt of onecht, deze woorden schijnen in elk geval iets van Jezus' houding aan te duiden. In het algemeen kan men zeggen, dat hij ontkenkend staat tegenover allerlei aardse instellingen en de verschillende verhoudingen van het maatschappelijk leven. (Uitzonderingen op dezen regel als *Le. 14: 7—11* en *Mt. 5: 25—26* worden in het vervolg besproken).

Dat de factor der eschatologie hier in rekening moet worden gebracht, wordt nog waarschijnlijker, als wij op dit punt vergelijken met de apocalyptische ethiek aan den eenen, de wijsheidsethiek aan den anderen kant. In een boek als dat van Jezus Sirach worden alle terreinen des levens van het gezichtspunt der chokma uit beschouwd: hij spreekt over de verhouding tusschen ouders en kinderen (*Sir. 7: 23—25; 3: 1 vv.; 22: 6; 30: 1 vv.*), over 's menschen gedrag tegenover ondergeschikten (*7: 20 vv.; 30: 35 vv.*), over ware en valsche vriendschap (*6: 14 vv.; 9: 10; 22: 19 vv.; 37: 1 vv.*). Zijn wijsheid leert den omgang met vrouwen (*9: 1 vv.; 25: 13 vv.*), geeft raadgevingen voor het gedrag bij gastmaaltijden (*34: 12 vv., 35: 1 vv.*), doet de gevaren van den handel (*26: 29—27: 3*) en van het leenen (*29: 1 vv.*) kennen. Zij spoort aan tot het stichten van een huisgezin (*29: 21 vv.; 36: 29 vv.*). De chokma van Spreuken en Sirach laat nauwelijks iets onbesproken: zij weet, dat men goed voor het vee moet zorgen (*Spr. 12: 10; Sir. 7: 22*), dat men op den ouden dag niet te vroeg zijn goederen aan de kinderen moet overgeven (*Sir. 30: 28*). Zij leert God en den koning te vreezen (*Spr. 24: 21*), der regeering onderdanig te wezen (*Sir. 4: 7b*) en prijst den zegen van orde (*Spr. 21: 15; 11: 14*) en recht (*Spr. 17: 15; 22: 28*).

Van alle deze raadgevingen, die nog met vele andere, ook uit de wijsheid der rabbijnen vermeerderd zouden kunnen worden, vindt men in de zedeleer der apocalyptiek

en in die der synopt. evangeliën (de genoemde excepties daargelaten) niets terug. Noch in de paraenetische gedeelten van I en II Henoch, noch in IV Ezra of de Apoc. van Baruch ook maar eenig streven, om den menschen voor deze verschillende terreinen des levens inzicht bij te brengen. Maar ook bij Jezus ontdekt men al heel weinig van een positieve waardeering voor deze onderscheiden gebieden van het sociale leven. Op dit punt is de afstand tusschen evangeliën en chokma dus zeer groot, maar met de apocalyptiek komen zij hierin volkomen overeen.

Dit versterkt ons in onze gedachte, dat het bepaald negatief karakter der evangeliën met de toekomstverwachting in verband moet worden gebracht. De wereld is oud en bouwvallig. De dingen van staat en huisgezin, van handel en leenen, de goede verhouding tot vrienden en ondergeschikten, dat alles heeft zijn waarde verloren. Hier zou men inderdaad van een zeker interimskarakter der synoptische ethiek kunnen spreken.

De eschatologisch gerichte spreuken wil ik nu verder onder een viertal hoofden groepeeren:

1. Velen vinden in de eerste plaats echte interimsethiek in die woorden, die handelen over de verhouding tot de familie. In aanmerking komen met name Lc. 18: 29—30, Mt. 10: 37, Mt. 8: 22 en tenslotte de bekende spreuk van Mt. 19: 12.

Het is allereerst van belang op te merken, dat de genoemde spreuken wat den vorm aangaat stellig tot de profetisch-apocalyptische prediking behooren. In een verhandeling over „Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes”<sup>1)</sup> heeft Prof. WINDISCH duidelijk aangetoond, dat dergelijke woorden geheel thuis behooren in het kader eener apocalyptische tora-religie. In verschillende synoptische spreuken — zoo betoogt hij — is sprake van een εἰσερχεσθαι, εἰσελθεῖν, εἰσπορεύεσθαι in het koninkrijk Gods; uitdrukkingen, die men

<sup>1)</sup> Z. N. W. 1928, 163 vv.

in passieven zin met „toegelaten worden”, „binnen mogen gaan” kan vertalen. Aan het binnengaan zijn bepaalde voorwaarden verbonden en er is een autoriteit, die op grond van zijn studie der Schriften of uit eigen inspiratie deze voorwaarden weet en ze proclameert. Weliswaar komen deze „Einlasssprüche” in den volledigen vorm van „ingaan in het rijk” in de synopse betrekkelijk weinig voor (Mc. 10: 23 par., Mc. 9: 43—48 par., Mt. 5: 20 e. a.), maar er zijn verschillende synonieme wendingen te noemen. Zoo stelt Jezus somtijds zijn toegangsvoorwaarden op in dezen vorm, dat hij zegt, wat men *ἐνεκα της βασιλειας* of *δια την βασ. τ. ουρ.* doet of laat. De bovengenoemde spreuken Lc. 18: 29—30 en Mt. 9: 12 (waarin van een verlaten van huis, vrouw, broeders, ouders, kinderen, akkers en van de zelfontmanning *εἵνεκεν* (*δια*) *της* (*την*) *βασ.* wordt gesproken) behooren dan ook tot dezen apocalyptischen toragodsdiens. Zelfs de twee andere woorden (Mt. 10: 37 en Mt. 8: 22) hebben m. i. in den grond dezelfde structuur. In plaats van het „ingaan” in de eerstgenoemde spreuk de wending *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος*, in de tweede de woorden *ἀκολουθεῖ μοι*. In beide woorden wordt een bepaalde houding voor het volgen van Jezus noodzakelijk geacht. En de wijziging in de structuur is dan slechts deze, dat in de plaats van het rijk de bringer van het rijk gesteld is <sup>1)</sup>.

Formeel zijn alle vier woorden dus profetisch-apocalyp-tische spreuken, „thoroth d'entrée” voor de komende *βασιλεια*.

Het is verder begrijpelijk, dat men hier den term interimsethiek wel in het bijzonder toepasselijk heeft gevonden. Jezus vraagt hier de zwaarste offers van den mensch. Men moet zich van de dingen dezer wereld losrukken. Wie er voor terugdeinst alle banden met de familie te verbreken, is nog niet bereid. Men moet de dooden hunne dooden maar

<sup>1)</sup> Vgl. WINDISCH Lc. 169 over het parallelisme tusschen *ἐνεκεν της βασ. τ. ουρ.* en *ἐνεκεν ἐμου*

laten begraven. Ja, het offer van Mt. 19:12 kan soms tot plicht worden <sup>1)</sup>).

Inderdaad „bijzondere” geboden; buitengewoon bovenal, als men overweegt, hoe deze familieverhoudingen in het algemeen in de Joodsche ethiek worden gewaardeerd. Op weinig andere dingen wordt zoozeer de nadruk gelegd als juist op dezen eerbied jegens de ouders. Het oude gebod van Mozes had reeds den eisch gesteld: Eert uw vader en uw moeder. Sindsdien heeft men den kinderen Israëls dit woord in steeds herhaalde vermaningen op het hart gebonden. (Sir. 3:2—4, 6—8, 9—15; 7:27, Tob. 4:3—4). Een zware vloek rust op ieder, die deze dure plichten verontachtzaamt (Spr. 30:17) <sup>2)</sup>. Omgekeerd wordt aan ouders telkens opnieuw de plicht voorghouden, hun kinderen niet te verwaarloozen <sup>3)</sup>. In den brief van Aristes ontvangt de koning op zijn vraag, wat men als de grootste nalatigheid moet

<sup>1)</sup> Dat het derde gedeelte van Mt. 19:12 figuurlijk moet worden opgevat, acht KLOSTERMANN (Mt. 1909, 286) waarschijnlijk, daar men in het O. T. (Dt. 23:1) ontmanning verafschuwt en omdat ook Me. 9:43 vv. en Mt. 5:39 toch niet letterlijk moeten worden uitgelegd. Ook JOH. WEISS a.w. I 342 vat onze spreuk op als „Bildrede”. BULTMANN (Syn. Trad. 102) denkt bij dergelijke woorden (hij noemt b.v. Mt. 5:29 v., 5:39 v.) aan een concrete manier van uitdrukken, die tot het hyperbolische is doorgevoerd. — Wat het eerste argument van KLOSTERMANN betreft: ook alle andere woorden over de familie waren den Joden een *σκανδαλον* en dat Mt. 5:39 en Me. 9:43 vv. niet letterlijk bedoeld zijn, is nog niet zoo zeker. Verder spreken de twee eerste leden van den volzin van eunuchen in letterlijken zin; dit maakt het niet waarschijnlijker, dat het laatste lid figuurlijk bedoeld is. De heele kwestie hangt trouwens samen met het vraagstuk, dat WINDISCH bespreekt in zijn nieuwste boek „Der Sinn der Bergpredigt” 1929, als hij handelt over „Der Sinn des Gebotes und das Problem der Ausführbarkeit” (22 vv.). Mede op grond van wat daar betoogd wordt onderschrijf ik WINDISCH’ oordeel over Mt. 19:12: „ausgeschlossen ist die wörtliche Befolgung aber nicht. Jesus denkt in vielem anders als wir.” (ZNW 1928, 170 Anm. 1).

<sup>2)</sup> Vgl. verder nog: Spr. 1:8—9; 28:24; 23:25. Arist. 228, 238.

<sup>3)</sup> In tegenstelling dus met die zinsnede uit Le. 18:29, waarin het verlaten der kinderen wordt geprezen.

beschouwen, het antwoord: „Als iemand niet voor zijn kinderen zorgt en ze niet op alle mogelijke wijzen tracht op te voeden” <sup>1)</sup>).

Met alle deze geboden zijn de geciteerde woorden uit het evangelie wel in scherp contrast. Tegen dezen achtergrond van het „gewone” zien wij eischen als Mt. 10:37 parr. wel als het heel buitengewone.

Zoo druischt ook Mt. 8:22 geheel in tegen de zedelijke prediking der chokma-litteratuur. In de Joodsche ethiek wordt het immers juist als een heilige plicht beschouwd, bij verwanten en in het bijzonder bij eigen ouders voor een behoorlijke begrafenis zorg te dragen. Tobit vraagt zijn zoon zoowel voor zich zelf als voor zijn vrouw een begrafenis (4:3a en 4c). Het wordt in hem geprezen, dat hij verwaarloosde dooden van zijn volk in stilte begraaft (1:17 vv.). Als Tobias later vreest door den demon gedood te zullen worden, heeft hij in het bijzonder deze zorg betreffende zijn ouders: „een anderen zoon hebben zij immers niet, die hen zou kunnen begraven.” (6:15). En bovenal blijkt in het laatste hoofdstuk van het boek, dat dit zorgen voor de eervolle begrafenis der ouders tot de gewichtige zedelijke plichten der kinderen werd gerekend. (Tob. 14:10—13 <sup>2)</sup>).

De rabbijnen oordeelen in het algemeen op gelijke wijze. In talloze spreken en exegetische betoogen wordt over de plichten van het vierde gebod gehandeld. „Welke zijn de plichten van het kind tegenover den vader? Men spijszigt hem en geeft hem te drinken, men kleedt en bedekt hem, men leidt hem naar binnen en naar buiten, men wast hem zijn gezicht, zijn handen en zijn voeten, om het even of (men) zoon of dochter (is) <sup>3)</sup>”. En zoo zou men met vele andere woorden kunnen bewijzen, dat het Jodendom steeds de

<sup>1)</sup> Arist. (ed. P. WENDLAND) 248. Vgl. verder Sir. 7:23—24, 30:1 vv., 42:9 vv.

<sup>2)</sup> Vgl. ook Sir. 38:16—17.

<sup>3)</sup> Tos. Kidd. 1, 11 (ed. Zuckerman 336).



grootste aandacht aan deze plichten van piëteit ten aanzien van de ouders heeft geschonken <sup>1)</sup>.

Ook het behoorlijk begraven van een doode is men steeds als een gewichtig zedelijk gebod blijven zien <sup>2)</sup>, terwijl het huwen van den man tot een plichtgebod wordt verklaard <sup>3)</sup>. Zoo komt door deze vergelijking nog duidelijker uit, hoezeer in deze woorden van Jezus het heel buitengewone, abnormale als zedelijke eisch wordt gesteld. Is het getuigenis der chokmalitteratuur dus reeds veelzeggend, het wordt nog versterkt door dat der apocalyptiek. In de Joodsche openbaringsgeschriften toch is alle belangstelling voor deze verhoudingen verdwenen. Nergens in I en II Henoch, in de Syr. Bar. Apc. of IV Ezra worden de themata van den eerbied voor de ouders en van het zorgzaam begraven van verwanten ook maar aangeroerd.

Vatten wij dit punt samen, dan kunnen wij zeggen: Naar den vorm gerekend hebben wij hier te doen met het type van een profetisch-apocalyptische gerichtsprediking. Maar ook wat den inhoud aangaat vinden wij de grootste overeenkomst in de apocalyptische ethiek. Dit maakt het waarschijnlijk, dat de oorzaak voor het bijzonder karakter dezer eischen in het eschatologisch perspectief moet worden gezocht <sup>4)</sup>. Hier mogen wij — *cum grano salis* — spreken van interimsethiek: het gewone opgeheven, het buitengewone tot eisch gesteld onder invloed der toekomstverwachtingen.

2. Tot een gelijk resultaat komen wij bij enkele woorden over het bezit: Mc. 10:28 vv., 10:21 parr., 10:23 vv. parr. en Lc. 6:24. Naar het formeele is het type duidelijk: de woorden behooren tot de profetisch-apocalyp-

---

<sup>1)</sup> Zie STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, I 1922, 705 vv. (in het vervolg geciteerd als BILL. I, II etc.).

<sup>2)</sup> Vgl. BILL. I 487 vv.

<sup>3)</sup> Vgl. BILL. II bij Joh. 2:1.

<sup>4)</sup> Vergelijk overigens Mc. 3:31—35, waaruit blijkt, dat Jezus uit eigen ervaring weet, wat hij eischt.

tische prediking. Zij zijn georiënteerd aan de βασιλεια en de zedelijke eischen, die zij bevatten, zijn wederom als toelatingsvoorwaarden te karakteriseeren. De discipelen, die huizen en akkers hebben verlaten ἐνεκεν ἑμου, hebben aan de thoroth d'entrée voldaan en zullen stellig zeer bijzondere belooning vinden. (Mc. 10:28 vv.). Ook hier mag het ἐνεκεν ἑμου met de wending ἐνεκεν τῆς βασιλ. τ. θ. gelijk gesteld worden. Hetzelfde geldt van Jezus' antwoord aan den rijken jongeling: het daar genoemde „volgen” betreft den brenger van de boodschap der βασιλεια en behoort dus tot de varianten van het εἰσερχεσθαι. Wat in het voorafgaande gezegd wordt is dan ook voorwaarde van toelating. In de spreuk van Mc. 10:23 vinden wij zelfs de volledige wending „εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλ. τ. θ. De rijkdom is daar oorzaak, dat men niet aan de voorwaarden van het binnentreden kan voldoen. En tenslotte behoort ook Lc. 6:24 naar den vorm thuis in het verband der profetisch-apocalyptische prediking<sup>1)</sup>.

Bepalen wij ons thans bij den inhoud. Afstand doen van alle bezit is voorwaarde voor het ingaan. In het antwoord aan den rijken jongeling is klaarblijkelijk niet dit het belangrijkste, dat er aan de armen gegeven wordt, maar dat de goederen worden weggeschonken, dat men voor de naderende dingen alles loslaat. Geen werk van liefdadigheid, maar het volkomen offer, noodig voor de redding der ziel in den tijd van crisis. Een rijke kan niet ingaan, het onmogelijke zou dan mogelijk moeten worden. Het geld kan thans niet anders dan gevaarlijk voor de ziel zijn. En het is begrijpelijk, dat in deze sfeer zelfs geen onderscheid meer wordt gemaakt tussehen goede en slechte rijken: de vervloeking wordt over de rijken als categorie uitgesproken<sup>2)</sup>. Ook hier dus zeer

---

<sup>1)</sup> Vgl. voor het οὐαι I Hen. 95—101 en verder de bij BULTMANN, Syn. Trad. 67 genoemde plaatsen. Door hun gedrag ontvangen de rijken een aardsche παρρησιας, maar zij verspelen daardoor die der toekomstige dingen.

<sup>2)</sup> Vgl. BAYET a. w. 82.

buitengewone geboden, die in elk geval niet geheel van het eschatologisch verschiet zijn los te maken. Om dat nog nader te bevestigen, is het ook hier van nut, zich af te vragen, hoe chokma en apocalyptiek het bezitten van aardsche goederen beoordeelen.

Wij moeten erkennen, dat ook de chokma den rijkdom veroordeelt, die tot hoogmoed en verdrukking leidt<sup>1)</sup>. Zij verzuimt ook niet, op de gevaren van den rijkdom te wijzen:

Wie het goud liefheeft, blijft niet zonder schuld  
en wie het geld najaagt, geraakt op den verkeerden weg.  
Velen zijn gevangen van het goud geworden  
en zijn [in het net geraakt] wegens parelen.  
Zalig de man, die onberispelijk bevonden werd  
en die achter den Mammon aan niet verdwaalde!

(Sir. 34:5—6, 8) <sup>2)</sup>

Wij hooren het: het is een hachelijk, maar toch niet onmogelijk werk, om onberispelijk (חַסִּיד) en achter den Mammon op den goeden weg te blijven. De chokma weet het:

„voor den kleinhartige is de rijkdom niet heilzaam  
en wat baat den gierigen man het goud?” (Sir. 14:3),

maar ook uit dit woord blijkt duidelijk, dat de veroordeeling van den rijkdom allermint absoluut is. — Omgekeerd is men zich bewust, dat bij armoede het zedelijk gevaar veelal minder groot is („Menigeeen wordt door armoede van zondigen afgehouden”, Sir. 20:21), maar toch acht men armoede geenszins begeerenswaard. Zooals zoo dikwijls is de chokma ook hier geneigd, het juiste midden te prijzen. (Spr. 30:8—9). Op vele plaatsen waardeert de wijze echter zelfs den rijkdom: „Des rijken vermogen is voor hem een sterke veste,

<sup>1)</sup> Zie beneden blz. 76 vv. bij de bespreking van Le. 12:16—21, een periccoop, die tot de typische chokma-teksten gerekend mag worden.

<sup>2)</sup> Naar den tekst bij R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach Hebräisch und Deutsch, 1906.

maar der behoeftigen ongeluk is hunne armoede." (Spr. 10:15). De rijke heeft vele voorrechten, die men niet behoort te onderschatten (Spr. 19:4, Sir. 13:21 vv.). En daarom: „goed is de rijkdom, waaraan geen zonde kleeft" (Sir. 13:24a).

Op dezelfde wijze oordeelen ook de rabbijnen. Men waarschuwt voor gevaren <sup>1)</sup>, maar weet verder ook zeer beslist den rijkdom te waardeeren. „De sjekîna rust slechts op een wijze, een sterke, een rijke en op een man van schoone gestalte" <sup>2)</sup>. Rijkdom, die goed wordt besteed, brengt zegen. Omgekeerd brengt armoede lijden; zij is „in het huis van een mensch erger dan vijftig plagen" <sup>3)</sup>.

In de Joodsche wijsheidslitteratuur van vroeger en later tijd vinden wij dus op vele plaatsen een min of meer waardeerend oordeel over den rijkdom en armoede wordt daar niet als een voorrecht beschouwd.

Hoe geheel anders is de toon in de apocalyptiek! Daar vermag men den rijkdom slechts als een gevaar te zien. Daar niet anders dan absolute geringschatting van het bezit van aardse goederen:

„Ieder van u moge zijn goud en zilver te loor doen gaan om des broeders wil, opdat hij een vollen schat in genen aeon ontvange." (II Hen. 50:5) <sup>4)</sup>. „Wee u rijken, want gij hebt u op uw rijkdom verlaten en gij zult uit uw schatten vandaan moeten; want gij hebt in de dagen van uw rijkdom niet aan den Hoogsten gedacht" <sup>5)</sup>. Ook hier klinkt, gelijk

<sup>1)</sup> BILL. I 827; G. KITTEL, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, 104.

<sup>2)</sup> Sjabb. 92a. Vgl. Aboth 6:8 en verder BILL. I 826 vv.

<sup>3)</sup> BB 116a.

<sup>4)</sup> Naar de uitgave van G. N. BONWETSCH, Die Bücher der Geheimnisse Henochs, Das sogenannte Slavische Henochbuch, 1922.

<sup>5)</sup> I Hen. 94:8, naar de vertaling van G. BEER in Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II. Vgl. verder nog I Hen. 97:8—10, 100:6, 108:8, II Bar. 83:17.

in het evangelie, het „wee u” over de rijken als categorie <sup>1)</sup>. Het correlaat hiervan is, dat de armoede als zoodanig ge-waardeerd kan worden. „...zij, die gehongerd hebben, zullen rijkelijk genieten.” (II Bar. 29:6). „Die Armen sind die Gotteskinder, die Reichen sind die Sünder.” (PREISKER <sup>2)</sup>). Schematisch rekent men met den totalen ommekeer van het levenslot in het hiernamaals <sup>3)</sup>. Zoo komt op verschillende wijze een messiaansch-piëtistisch „Armenpathos” tot uiting <sup>4)</sup>.

In tegenstelling met de chokma in de apocalyptiek dus nergens het geringste woord van waardeering voor den rijkdom. Mogen wij het niet waarschijnlijk achten, dat deze negatieve houding met de toekomstverwachtingen in verband staat? En als het dan verder duidelijk is, dat de genoemde woorden uit het evangelie het karakter der apocalyptische zedeleer vertoonen, versterkt dit feit van verwantschap ons dan niet aanmerkelijk in ons gevoelen, dat ook voor de synoptische woorden de eschatologie in rekening gebracht moet worden?

3. Verder pleegt men het geringschattend oordeel over staats- en rechtsinstellingen in de synoptische evangeliën met de eschatologische verwachtingen in verband te brengen <sup>5)</sup>. De kwestie is hier echter m. i. heel wat minder eenvoudig dan in het voorafgaande.

<sup>1)</sup> Vgl. ook I Hen. 103: 5.

<sup>2)</sup> Vgl. PREISKER, *Die Ethik der Evangeliën*, 25—26.

<sup>3)</sup> a. w. 26. Vgl. b. v. II Bar. 70: 4, Le. 6: 20.

<sup>4)</sup> Deze laatste karakteristiek naar M. DIBELIUS. In zijn opstel „Arm und Reich” (*Der Brief des Jakobus*, MEYERS Krit. exeget. Kommentar über das N. T. 15, 1921, 37 vv.) schetst D. in een fijne analyse de motieven, door welke de beoordeeling van arm en rijk in Israëel en het N. T. bepaald is. Naast het in den tekst genoemde type onderscheidt hij nog (al vervloeien begrijpelijkerwijs meermalen de grenzen) een „patriarchalisch-pietistische Armenethik” (b. v. in de Psalmen) en een „pauperistische (proletarische) Reichtumsfeindschaft” (37 en 44). Eerstgenoemde kenschetsing is m. i. ook voor den chokma-tekst Le. 12: 16—21 toepasselijk. Zie beneden bl. 76 vv.

<sup>5)</sup> B. v. PREISKER a. w. 21 vv.

Dat Jezus geen woorden van beslist positieve waardeering voor staat of recht uitspreekt, is dunkt mij duidelijk. Het eenige woord, waarin men nog wel eens een bewijs voor een tegenovergestelde meening poogt te vinden, is Mc. 12:17 parr.: Geef den keizer, wat des keizers is, en Gode, wat Godes is. Toch ontbreekt ook hier elk interesse voor den staat. Ik meen, dat bij de exegese twee opvattingen verdedigbaar zijn: Ten eerste kan men met WELLHAUSEN oordeelen, dat Jezus zich op handige wijze aan het moeilijk dilemma onttrekt en met zijn antwoord ook niets meer beoogt <sup>1)</sup>. Maar ook is het mogelijk, in het woord een anti-zelotische uitspraak te zien <sup>2)</sup>. Handhaaft men deze laatste uitlegging, dan kan men daarbij nog aan verschillende motiveeringen denken. Eensdeels kan het anti-zelotische woord dan beschouwd worden in het licht der eschatologische verwachtingen (het is of niet meer van belang en men moet maar liever dulden of het is „unfromm”, „Gott vorzugreifen”) <sup>3)</sup>, anderdeels kan men achter onze spreuk den volgenden gedachtengang vooronderstellen: Het komt er slechts op aan, dat de mensch zich geheel aan God overgeeft. Al het andere is voor Jezus zonder beteekenis <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Das Evangelium Marci 1903, 101. Vgl. KRENGEL in zijn bespreking van STRACK-BILLERBECK I in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums (1924, 68 vv.) 71—72: Hij spreekt van een oplossing, die „ganz in der Art der Schriftgelehrten war und den Fragestellern als geistreicher Einfall (חרוץ) erschien.”

<sup>2)</sup> Zoo o. a. JOH. WEISS, Predigt <sup>1</sup>, 49. H. WEINEL, Bibl. Theol. des N. T. <sup>2</sup>, 116. H. HOLTSMANN, Neutest. Theol. I 1911, 275. WERNLE, Jesus <sup>2</sup>, 172—73.

<sup>3)</sup> JOH. WEISS. Predigt <sup>1</sup>, 49. In zijn Schr. d. N. T. I, 183—84 denkt dezelfde geleerde aan deze beide motieven: „sein ganzes Denken verläuft nicht in der Linie, dass der religiöse und politische Idealzustand durch menschliches Handeln herbeigeführt werden könnte..... Die Römer-Herrschaft kann und wird nur durch die Gottes-Herrschaft beseitigt werden”. En even verder: „Für den, der auf das nahe Reich Gottes wartet, ist es ganz gleichgültig, ob er die Steuer zahlt oder nicht”.

<sup>4)</sup> Zoo ongeveer WEINEL, t. a. p.



Het is moeilijk tussehen deze twee opvattingen een keuze te doen. Hoe men echter Mc. 12:17 ook wil uitleggen, in elk geval klinkt in dit woord een toon van geringschatting voor de aangelegenheid, die Jezus wordt voorgelegd. Van positieve waardeering is geen sprake<sup>1)</sup> en wij zijn nog niet op gelijk plan met de opvattingen, die in Paulus' bekende woorden (Rm. 13) tot uiting komen. Jezus ziet slechts de vorsten, die heerschen en de grooten, die geweld uitoefenen (Mc. 10:42 parr.). In de in dezen tekst gebezigde uitdrukking *οἱ δοκουντες αρχειν* (in plaats van *οἱ αρχοντες*) ontdekt KLOSTERMANN reeds „eine leise Opposition gegen die Herrscher“<sup>2)</sup>. In elk geval is de beoordeeling weinig welwillend en JOH. WEISS heeft wel gelijk, als hij meent, dat deze woorden gesproken zijn van het standpunt van het lagere volk uit, dat alleen de verdrukking der heerschers ondervindt en voor de „zegeningen“ van een cultuurstaat geen oog heeft<sup>3)</sup>.

Zoo hooren wij in de evangeliën<sup>4)</sup> een toon van geringschatting (hoogstens van berusting)<sup>5)</sup>. Trekken wij nu ook hier een enkele verbindingslijn naar chokma en apocalyp tiek.

---

<sup>1)</sup> Vgl. ook FELNE: *Theologie des N. T.* 1912, 200. Wanneer BAYET (a. w. 115) in ons vers „tout un programme politique“ vindt, verwaarloost hij m. i. te zeer den geringschattenden toon. Ook het oordeel van N. J. VAN DER MERWE, *Die sosiale prediking van Jesus Christus*, Diss. V. U. 1921 acht ik niet gewettigd (blz. 165): „Die erkenning van 'n owerheid om in die verhoudinge van die maatskappy straffend en beteugelend op te tree teen onreg, wat as gevolg van die sonde sig oorol openbaar, word dus deur Jesus volmondig gekonstateer“.

<sup>2)</sup> Markus 1926, 121 v.

<sup>3)</sup> Schr. d. N. T. I 173, vgl. ook Preisker, a. w. 21—22.

<sup>4)</sup> Vgl. verder nog Le. 13:32 en Mt. 11:8; in den laatsten tekst wordt op de weelde der koninklijke hoven gezinspeeld.

<sup>5)</sup> BAYET (a. w. 114 vv.) kan de tegenstelling tussehen een waardeerende en een verwerpende houding veel meer toespitsen en ook hier weer *deux morales* vinden, doordat hij — m. i. ten onrechte — trekken uit gelijkenissen (Le. 19:12 vv.) en uit het vierde evangelie (Joh. 18:33 vv.) bij zijn argumenteering gebruikt.



In de wijsheidslitteratuur is men zich wel bewust, dat men somtijds voor de heerschers moet waarschuwen en dat hun regeering ellende over een volk kan brengen:

Een brullende leeuw en een hongerige beer —  
een booze heerscher over een behoeftig volk.

(Spr. 28:15) <sup>1)</sup>.

Maar daarboven uit hooren wij telkens klanken van eerbied en waardeering:

Een godspreek is op des konings lippen,  
in de rechtspraak feilt zijn mond niet (Spr. 16:10) <sup>2)</sup>.

Een regeering kan veel onheil stichten, maar principiëel is zij heilzaam en het koningschap moet als een zegen geprezen worden. In dien geest oordeelt de wijsheid ook over den rechter; een partijdig rechter is oorzaak van veel ellende, als hij den schuldige vrijspreekt en den onschuldige veroordeelt (Spr. 17:15) — en men verzuimt niet, daarop steeds opnieuw te wijzen <sup>3)</sup> — maar dit zijn slechts de gebreken; in beginsel is de rechtspraak nuttig en noodzakelijk.

Nu is het zeker opmerkelijk, dat dit waardeerend oordeel in de Joodsche openbaringsgeschriften in een absoluut geringschattend is veranderd. Wij worden daar telkens herinnerd aan den geest, die in Me. 10:42 tot uiting komt:

„De koningen en machthebbers” — zoo luidt het in I Hen. 38:5 — zullen te dien tijde vernietigd en in de hand der rechtvaardigen en heiligen overgeleverd worden.” In hetzelfde boek (I Hen. 46:5 v.) lezen wij: „Hij zal de koningen van hun tronen en uit hun koninkrijken verstooten, omdat ze hem niet verheffen, noch prijzen, of dankbaar erkennen, waar vandaan hun het koningschap is verleend geworden.” In deze woorden, wier getal zonder veel moeite vergroot zou

<sup>1)</sup> Vgl. ook Spr. 29:12.

<sup>2)</sup> Vgl. Spr. 20:28, 24:21, 31:1 vv., Sir. 10:1—4, Sir. 4:7, Arist. 190, 196.

<sup>3)</sup> Vgl. P. VOLZ, Weisheit (Schr. des A. T. III, 2) 1921, 223.

kunnen worden<sup>1)</sup>, vermag men koningen en vorsten slechts als de willekeurige heerschers te zien: men heeft enkel oog voor hun hoogmoed tegenover God. hun verdrukking der zwakken, het misbruik, dat zij van hun macht maken.

Het lijkt ook hier alleszins aannemelijk, dat het verschil tusschen chokma en apocalyptiek uit den invloed der eschatologische verwachtingen verklaard moet worden. Gelooft men, dat deze wereld oud wordt en ziet men uit naar dezen nieuwen aeon, dan kan men voor de instellingen dezer aarde, die de orde moeten handhaven, weinig belangstelling koesteren.

Toch meen ik, dat wij ook aan een anderen factor aandacht moeten schenken. De Joodsche apocalypsen worden immers gedateerd in een tijd, waarin men onmogelijk met eerbied en dankbaarheid de zegeningen van een rustige en verstandige regeering kon erkennen. I Henoch plaatst BOUSSET (althans wat de hoofdstukken 37—71 betreft) „in die unsichere und furchtbare Zeit zwischen dem Sturz des Makkabäergeschlechtes und der Regierung des Herodes’’<sup>2)</sup>. II Henoch, II Baruch en IV Ezra dateert men algemeen in de eerste eeuw onzer jaartelling<sup>3)</sup>. Men behoeft zich de geschiedenis van het Joodsche land gedurende de laatste eeuw vóór en de eerste eeuw na Chr. maar een oogenblik voor den geest te brengen, om te verstaan, dat er in die dagen weinig aanleiding bestond,

<sup>1)</sup> Vgl. b.v. nog I Hen. 53: 3 vv., 54: 2, 63: 1 en 12, II Bar. 27: 3.

<sup>2)</sup> Die Religion des Judentums 1926, 12 v. Zoo ook COUARD, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. 1907, 11—12. CHARLES (in zijn Introduction op I Hen. in Apocr. and Pseudepigr. Vol. II, 1913, 171). plaatst de hss. 37—71 in de jaren 94—79 of 70—64. G. BEER (Kautzsch' Apokr. u. Pseudepigr. II 1900, 231) denkt ongeveer aan den zelfden tijd.

<sup>3)</sup> Zie voor II Hen. BOUSSET a.w. 23—24, CHARLES a.w. II 429 en dezelfde, Religious Development between the Old and the New Testaments 241; voor II Bar. BOUSSET a.w. 36 en CHARLES, Developm. 244 en Apocr. and Pseudepigr. II 470, voor IV Ezra BOUSSET a.w. 35 v. GUNKEL in Kautzsch' Apokr. u. Pseudepigr. II, 352, CHARLES, Developm. 251.

om zich over vorsten en overheid te verheugen. Dat men toen in de vorsten allereerst de willekeur, de wreedheid, den hoogmoed en de heerschzucht opmerkte, verwondert ons niet.

Overwegen wij dit alles, dan moeten wij zeggen: het is mogelijk, dat de in de apocalypsen aan den dag tredende onverschilligheid ten opzichte van de staatsinstellingen met de eschatologische verwachtingen in verband moet worden gebracht; dat men daar echter veelal zulk een fel afkeurend oordeel over vorsten uitspreekt, kan ook verklaard worden uit de toestanden dier twee eeuwen, waarin men zoo weinig heil en zooveel ellende van de regeeringen heeft ervaren.

Zoo staat het ook met de ethiek der evangeliën op dit punt. Ook hier is het denkbaar, dat de negatieve houding in het licht der eschatologische situatie gezien moet worden. Deze ontkennende houding kan echter ook, zoo niet beter, uit de toenmalige verhoudingen in Palestina worden verklaard. Als Jezus de vorsten slechts als willekeurige heerschers kan beschouwen, dan is de reden daarvoor eenvoudig deze, dat de geschiedenis van zijn tijd ze hem niet anders deed zien. Het is in ons verband opmerkelijk, dat ook op het groote terrein der rabbijnsche litteratuur zoo weinig positieve waardeering voor de regeering te vinden is. Aboth (3:2) vermeldt een woord van R. Chananja (1ste eeuw n. Chr.), die placht te zeggen: „Bid voor het welzijn der regeering. Want wanneer niet de vrees voor haar er was, hadden wij elkander reeds levend verslonden.” Hier wordt het werkelijk op prijs gesteld, dat de overheid veiligheid en rust brengt. Maar dat zulke uitspraken van waardeering in dien tijd tot de uitzonderingen behoorden, blijkt onder meer uit het artikel van ABRAHAMS, die in het eerste deel zijner bekende „Studies in Pharisaism and the Gospels” (1917) in een hoofdstuk „Give unto Caesar”<sup>1)</sup> woorden van gelijke strekking meedeelt. Wat hij daar noemt, is

<sup>1)</sup> a. w. I 62 vv.

weinig en grootendeels uit later tijd. In de eerste twee eeuwen n. Chr. is de houding in het algemeen negatief en staat een woord als dat van R. Chananja vrij eenzaam<sup>1)</sup>).

Dit versterkt ons in onze opvatting van Jezus' houding. De Joden moesten wel afwijzend, op zijn best onverschillig tegenover het heidensche bestuur staan. De verklaring uit de toekomstverwachtingen is hier niet noodzakelijk.

4. Nu rest nog een laatste punt. Er zijn n.l. uit de synoptische evangeliën nog eenige geboden van radicale zelfverloochening te noemen, die wel in het bijzonder het kenmerkende van „interimsethiek” schijnen te vertoonen. Allereerst komt Mc. 9:43 vv. met parall. teksten in aanmerking:

„En wanneer uw hand u aanstoot geeft, houw ze af; want het is beter, dat ge verminkt in het leven binnengaat, dan dat ge met beide handen naar de hel moet gaan, in het onuitbluschbare vuur... En wanneer uw voet u aanstoot geeft, houw hem af; het is beter voor u kreupel in het leven binnen te gaan, dan in het bezit van twee voeten in de hel te worden geworpen, in het onuitbluschbare vuur... En indien uw oog u aanstoot geeft, werp het uit; want het is beter, dat ge met een oog binnengaat in het koninkrijk Gods dan met twee oogen in de hel geworpen te worden, waar hun worm niet sterft en het vuur niet uitgebluscht wordt.” (Mc. 9:43 vv.).

Betreffende de structuur behoeven wij ook hier niet te aarzelen. Ook deze spreuk vertegenwoordigt het type der profetisch-apocalyptische prediking. Alles is gericht op het εἰσελθεῖν in de komende wereld. Weliswaar wordt deze wereld in de meeste zinsneden met ζωή aangeduid, maar Mc. heeft toch éénmaal εἰς τὴν βᾶσ. τ. θ. (v. 47) en in elk geval is het duidelijk, dat deze termen ζωή en βᾶσ. τ. θ. volkomen equivalent zijn. De apocalyptische structuur wordt bovendien openbaar uit die andere woorden, die in antithetische wen-

<sup>1)</sup> Vgl ook BILL. III 303 vv.

ding telkens terugkeeren: ἀπελθ. (βληθῆναι) εἰς τὴν γέενναν. Het gaat om de keuze tusschen twee groote mogelijkheden: hel of leven. Deze σκαυδαλον -spreuken kunnen dus stellig nergens beter dan in het kader eener apocalyptische prediking ingevoegd worden <sup>1)</sup>).

Wij komen van den vorm tot den inhoud. Niemand zal ontkennen, dat wij hier met woorden van een vreeselijken ernst in aanraking komen. Nu moet men op de meest resolute wijze zijn beslissingen nemen.

Velen oordeelen, dat hier door hyperbolische uitdrukkingen tot een radicale bestrijding van de zonde, die op verschillende wijze verlokkend nadert, wordt vermaand. Evenmin echter als Mt. 19:12 acht ik het hier uitgesloten, dat de woorden werkelijk in letterlijken zin bedoeld zijn <sup>2)</sup>. JOH. WEISS, die een interpretatie in figuurlijken zin verkiest, vindt het onaannemelijk „dasz Jesus wirklich Auge, Hand und Fusz als die Maszgebende Verführer der Sünde angesehen hat” <sup>3)</sup>. Ik meen daartegenover te mogen stellen, dat Jezus, gelijk de antieke mensch van zijn tijd, inderdaad oog en oor en voet meer onmiddellijk met het leven der ziel in verband brengt, dan wij dat plegen te doen. Oog en oor zijn representant van de ziel. En daarom ziet men op een bepaald moment inderdaad het oog of het oor als het verleidende orgaan, zonder hetwelk de verleiding er niet zou zijn <sup>4)</sup>.

Is deze exegese juist, dan wordt ook in dit woord het zeer

<sup>1)</sup> Merkwaardig verwante uitspraken, zoowel wat den vorm als wat den inhoud aangaat, vindt men in den Talmoad (Nidda 13b) ten name van R. Tarfoon (± 100). Vgl. BILL. I, 302 vv. Ook bij deze kras geformuleerde eischen is de motiveering eschatologisch: „Het is beter, dat zijn buik opengespleten wordt, dan dat hij afdaalt in de groeve des verderfs.”

<sup>2)</sup> Vgl. WINDISCH in het geciteerde art. ZNW 1928, 170, Anm. 1.

<sup>3)</sup> t. a. p. Vgl. ook KLOSTERMANN bij Me. 9:43 vv.

<sup>4)</sup> Hierover uitvoeriger beneden bij de bespreking van Mt. 6:22—23 blz. 64 vv.

exceptioneele tot eisch gesteld. Heroïsche offers kunnen nu alleen nog redding brengen.

Ik noem verder Mc. 8:34—35 parr., Mt. 10:38 parr., Lc. 14:27. De radicale zelfverloochening, het opnemen van het kruis en het verliezen van het leven <sup>1)</sup> worden hier als condities voor het eschatologische „volgen” (een synonieme wending — zie boven bl. 29 — voor het ingaan in het rijk) genoemd. Ook hier rigoristische eischen in een apocalyptisch verband.

En hetzelfde geldt tenslotte van voorschriften als Mc. 1:15 par., Mt. 6:33 (Lc. 12:31), Mt. 7:13—14, Lc. 13:24, 14:33, Mt. 13:44—46, Mt. 5:10—12, Lc. 6:20—23; alle eschatologisch georiënteerde toelatingsspreuken, waarin onomwonden besluiten van den mensch gevergd worden. Het komt nu aan op den beslissenden ommekeer in het leven (Mc. 1:15), op een uiterste wilsinspanning om nog in te gaan, terwijl velen het niet zullen kunnen (Lc. 13:24). Men moet nu alles op zij zetten, om dat eene, dat thans van belang is, te zoeken (Mt. 6:33) en zonder reserve alles prijsgeven, om de aanspraak op de heerlijkheid der βασιλεία deelachtig te worden. (Lc. 14:33, Mt. 13:44—46).

Alle lijden behoort men nu moedig te dragen; ja, meer dan dat, over de vervolgingen en den haat der menschen moet men zich verblijden <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Deze woorden zijn waarschijnlijk door de „gemeente” eenigszins vervormd. Er is sprake van het martelaarschap, niet van elke wijze van zelfopoffering. (KLOSTERMANN). Verder is het weliswaar denkbaar, dat de kruisdood als uitdrukking voor het martelaarschap in het algemeen gebruikt werd. (Zoo HARNACK, Sprüche u. Reden Jesu, 150, BULTMANN, Syn. Trad. 98), maar het is toch waarschijnlijker, dat b.v. Mc. 8:34 v. „seine Prägung erst in der Gemeinde erhalten hat” en dan zinspeelt op Jezus' kruisdood. (Zoo WEISS, a. w. I, 151).

<sup>2)</sup> Vgl. bij Mt. 5:10—12, Lc. 6:20—23 met name II Bar. 52:6—7: „Hebt uw lust aan het lijden, dat gij thans lijdt!..... Bereidt u voor op dat, wat u toegedacht is, en maakt u bekwaam voor het loon, dat voor u weggelegd is!"; en verder: II Hen. 51:3, II Hen. 66:6, II Bar. 29:6.

Ik acht het hier de plaats, om een oogenblik op het voorafgaande terug te zien. Het is duidelijk geworden, dat wij met een bepaald type van ethiek te doen hebben. Terminologie en structuur brengen ons reeds in de sfeer der apocalyptiek. Maar ook als wij op den inhoud letten, is het niet onduidelijk, naar welke zijde deze woorden georiënteerd zijn. Uit de vergelijking met de zedeleer van apocalyptiek en chokma blijkt, dat de besproken synoptische woorden in de sfeer der openbaringsgeschriften thuis behooren. Wij hebben te doen met *gerichtsprediking*.

Ik meen echter, dat wij zelfs nog een stap verder mogen gaan en hier inderdaad *cum grano salis* van „interimsethiek” kunnen spreken. In de behandelde woorden worden uiterst radicale eischen gesteld. Eischen, waarvan wij het exceptioneele nog scherper gaan zien tegen den achtergrond van wat „gewoon” is in de Joodsche moraal. Het allermoeilijkste moet nu gepresteerd worden. Moet dit scherpe en heroïsche uit de eschatologische verwachtingen worden verklaard?

H. PREISKER betoogt in zijn interessant artikel over „Die Art und Tragweite der Lebenslehre Jesu”<sup>1)</sup>, dat de evangelische eischen wel vele punten van aanraking met die der apocalyptiek vertoonen, maar deze in scherpte en rigorisme toch onmiskenbaar overtreffen. Is de oorzaak — zoo vraagt PREISKER — dat Jezus het einde der wereld nog nader oordeelde dan de apocalyptici? Neen, want dan zouden Paulus en de Apocalypsen II Bar. en IV Ezra nog „schroffer” dan Jezus hebben moeten zijn. (PREISKER denkt hierbij wel aan plaatsen als: 1 Kor. 15:51; 1 Thess. 4:15; II Bar. 82:2, 83:1, IV Ezra 4:26, 44 vv., 5:50 vv.; 8:61; 14:10). En dat is niet het geval. Hierin kan de verklaring dus niet gevonden worden.

Ook de gedachte aan de verschrikkingen of de heerlijkheid

---

<sup>1)</sup> Theol. St. u. Krit. 1919, 24 vv.



der toekomst geeft op zichzelf nog geen inhoud aan de geboden. De Joodsche apocalypsen spreken voortdurend over het verderf, de duisternis, het vlammeende vuur en de pijnen van de gehenna (vgl. I Hen. 94:10; 98:3, 10; 100:9; 103:7—8; II Bar. 85:12—13; 44:12; IV Ezra 7:36), aan den anderen kant over de vreugde en de eer en de vele andere goede dingen (I Hen. 61:2 v., 65:11—12, 70:4, 103:3). Maar ook dat heeft niet geleid tot het stellen van zulke eischen, als wij in de synopt. evangeliën aantreffen.

Daarom ben ik met PREISKER van oordeel, dat de opmerkelijke verschilpunten tusschen de besproken woorden van het evangelie en de apocalyptiek uit iets anders verklaard moeten worden. Dat andere vindt PREISKER in het „individualisme” der synopt. evangeliën. De beslissende factor is „die Seele des Menschen”. Naar zijn meening is „die unersetzliche Einzigartigkeit der Menschenseele der wichtigste Gesichtspunkt.” Ofschoon ik het woord „individualisme” en ook verschillende daarmede samenhangende omschrijvingen in het vervolg van het artikel minder gelukkig acht, komt het mij voor, dat PREISKER toch wel in de goede richting gewezen heeft <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> De formuleering is m. i. vóór-Barthiaansch: ze gaat van den mensch uit. De Zwitsersche school heeft ons er de oogen weer voor geopend dat de zedelijke geboden in O. en N. T. „von Gott aus” gezien moeten worden en met name aan BULTMANN'S uitwerking der gehoorzaamheids-gedachte hebben wij veel te danken. Wij weten nu weer, dat wij met de begrippen ethiek, ethos, zedelijke persoonlijkheid enz. in de evangeliën voorzichtig moeten zijn en voor den term „gebod” wat minder bevreesd kunnen zijn. Dat een uitdrukking als individualisme ook te zeer samenhangt met een ethisch idealisme en ons niet tot de kern brengt, blijkt reeds uit enkele typische zinsneden uit PREISKER'S artikel „Für Jesus ist die Wahrhaftigkeit die unbedingte Verselbstständigung der sittlichen Persönlichkeit dem äusseren Gesetz gegenüber, das freie Sich-Auswirken des inneren sittlichen Kerns eines Menschen” (een aaneenschakeling van begrippen, die niet bij de moraal der evangeliën passen!) „Aus der Zustimmung zu einem Vielerlei äusserer Gebote ist die Einheit eines innersten sittlichen Bewusstseins geworden, das stark und frei hervorbricht wie der Quell aus Bergesinnerm.....” (l.c. 24—25).

Ik zou echter veel liever willen zeggen, dat het verschil uit de godsgedachte verstaan moet worden. Op den achtergrond ook van deze eischen staat de God, die volkomen gehoorzaamheid wenscht en den mensch geheel opeischt. Hij verlangt een radicale bestrijding van de zonde en van de verleidingen, die tot den mensch komen. (Zie over deze godsgedachte verder in de volgende hoofdstukken). Uit de godsgedachte kan dus m.i. worden verklaard: 1. dat er eischen worden gesteld voor den persoonlijk-zedelijken strijd van den mensch. De thorotheit d'entrée zouden immers ook in een heel andere richting kunnen wijzen en b.v. den geest kunnen ademen van de bekende spreuk van Aboth 3: 11: „Wie de heilige dingen ontwijdt, wie de feestdagen veracht, wie het verbond van onzen vader Abraham verbreekt en wie in de tora zijn persoon op den voorgrond stelt, die heeft ook als hij goede werken heeft, geen aandeel aan de toekomstige olam”<sup>1)</sup>. En verder 2. de godsgedachte maakt reeds een goed deel van het radicalisme begrijpelijk.

Toch komt het mij voor, dat de eschatologie ook voor den inhoud beteekenis heeft gehad. Het onvoorwaardelijk breken met (misschien zelfs: haten van) de familie, de (wellicht letterlijk uit te voeren) geboden van het afhouden der hand en het uitrukken van het oog, het prijsgeven van alle bezit (Mc. 10), het wegwerpen van al het andere terwille van het ééne groote belang (Mt. 13: 44—46; Lc. 14: 33) — dat alles is toch wel mede door de toekomstverwachtingen bepaald. Door de eschatologische gedachten wordt in de eerste plaats zeer sterk de waardeloosheid der aardse dingen geaccentueerd. Familiebetrekkingen, middelen van bestaan, het ongeschonden lichaam, dat alles heeft geen beteekenis meer. Bovendien heeft men door de gedachte van het snel naderende einde de zekerheid, dat het nu gaat

<sup>1)</sup> Vgl. WINDISCH Lc. 174. Zie ook de aldaar (173—174) geciteerde uitspraak van R. Meïr.

om de twee groote mogelijkheden: eeuwig verderf of eeuwig leven. Ook van hieruit wordt het radicalisme begrijpelijk: men moet zich nu met een forschen ruk van al het verleidende losmaken. En daarom meen ik mijn opvatting aldus te mogen formuleeren: Zonder het perspectief van de *βασίλεια*, die op handen is, zou ook Jezus de eischen niet zóó gesteld hebben. Het volkomen exceptioneele, het vreemde en onbegrijpelijk strenge van verschillende geboden (Lc. 18: 29—30; Mt. 8: 22; 19: 12; Mc. 10: 21 vv.; Lc. 14: 33; Mt. 13: 44—46; Mc. 9: 43 vv. en parr.) moet uit de eschatologische situatie worden verstaan.

In dezen zin mogen wij dus hier van „tusshentijdsche moraal”, van interimsethiek spreken. Hier hebben wij inderdaad „Ausnahmegesetze”, die van het eschatologisch perspectief niet geheel los te maken zijn.

In deze opvatting ben ik nog versterkt door een opmerking van WINDISCH in zijn studie over de Bergrede<sup>1)</sup>. Hij wijst er op, dat in Jezus' zedelijke prediking twee verschillende standpunten duidelijk te onderscheiden zijn. „Nach dem einen Standpunkt, der in der Bergrede vorherrscht, bemüht sich Jesus, die Sachgemässheit und Evidenz seiner Forderungen so anschaulich wie möglich darzustellen, um damit jedermann zu ihrer Erfüllung zu bewegen; nach dem anderen macht er seine Hörer selbst darauf aufmerksam, dasz er Schwerstes verlangt, dasz ein gewaltiger Entschlusz und eine exzeptionelle Energie erforderlich sind, um es zu erfüllen.” In het eerste geval bevinden wij ons „in der ruhigen Sphäre sich gleichbleibender Gottesfurcht und des stetigen Gottvertrauens”, in het laatste „in der aufgeregten, ganz besonderen, einma-

<sup>1)</sup> Der Sinn der Bergpredigt, 79 vv. — Waar onze opvattingen in het vervolg op enkele punten geheel met die van Prof. WINDISCH overeenstemmen, is het van belang op te merken, dat het manuscript voor dit proefschrift vrijwel gereed was, toen het bovengenoemde werk verscheen.

ligen Situation der Gerichtsnähe und der Gerichtsentscheidung." (Ik spatiëer). Jezus zelf duidt dus aan, dat in de situatie der eschatologische crisis het bijzonder moeilijke gevraagd wordt (vgl. vooral Mc. 10:24 v.), dat het nu de tijd is van vreeselijke beslissingen en hij weet, dat velen aan de gestelde voorwaarden niet zullen voldoen (Mt. 7:13—14, Mc. 10:25) en daardoor het heil zullen verspelen.

Totnogtoe hebben wij alleen den inhoud der geboden in het licht der eschatologie beschouwd. Wij moeten thans nog enkele woorden wijden aan die ethiek, bij welke de eschatologie slechts haar motiveering heeft beïnvloed. Natuurlijk is deze invloed van veel geringer beteekenis en heeft men in geen geval het recht, ook deze zedelijke geboden tot de interimsethiek te rekenen.

Als een sprekend voorbeeld noem ik in de eerste plaats Mt. 5:7: Zalig zijn de barmhartigen, want hun zal barmhartigheid geschieden. Ik neem aan, dat dit woord niet anders, dan in eschatologischen zin bedoeld is. In den nazin wordt dan Gods barmhartigheid bij het komende gericht als loon voor het werk der barmhartigheid op deze aarde in het uitzicht gesteld. De zedelijke eisch op zich zelf is niet van een bijzonder karakter. Integendeel: talloze spreken in chokma, apocalyptiek en rabbijnsche geschriften herinneren aan dezen ethischen plicht. De gedachte der komende vergelding accentueert slechts den eisch.

Dat geschiedt b.v. ook in Mt. 7:21. Naar den vorm een typische toelatingsspreuk: voorwaarde voor het binnengaan is niet het Heer-Heer-zeggen, doch het doen van den wil des Vaders, die in de hemelen is. Dit zedelijk gebod kan evenmin exceptioneel genoemd worden. Het doet ons onmiddellijk aan de prediking der oude profeten denken (Ezech. 33:30—32, zie verder het volgende hoofdstuk) en komt in de Joodsche litteratuur ook zonder de eschatologische motiveering herhaaldelijk voor (men vergelijkte trouwens reeds den parall. tekst Lc. 6:46—49). Het is niet geoorloofd, deze zedelijke eischen als interimsethiek te bestempelen. De

eschatologie heeft in deze woorden slechts dezen zin, dat zij met den grootsten aandrang tot kiezen opwekt. In de uitdrukkingen εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλ. τ. οὐρ. en ἐκείνη τη ἡμέρᾳ brengt Jezus den ontzettenden ernst van het naderend gericht voor oogen. Dit moet tot het opvolgen van den op zichzelf genomen „gewonen” zedelijken eisch aandrijven.

Hetzelfde zouden wij kunnen herhalen bij verschillende andere woorden. Ik noem nog Mt. 5:5 (zalig de zachtmoedigen), Mt. 5:20 (de gerechtigheid van Jezus' volgelingen moet boven die der schriftgeleerden uitgaan), Mt. 21:31 (tollenaren en hoeren zullen voorgaan in het koninkrijk Gods); woorden, die formeel als toelatingsspreuken uit een gerichtsprediking gekarakteriseerd kunnen worden<sup>1)</sup>, maar die naar den inhoud gewoon religieus zijn bepaald: De zachtmoedigheid wordt in de Joodsche litteratuur ook zonder het eschatologisch perspectief aangeprezen, Jezus laat ook elders duidelijk uitkomen, dat de gerechtigheid der schriftgeleerden overtroffen moet worden en dat de vroomheid der tollenaars in menig opzicht die der religieuze leiders te boven gaat.

En tenslotte treffen wij in de evangeliën nog verschillende woorden aan, waarin naast andere ook eschatologische motieven als bijmotieven voorkomen. Deze zullen wij echter in het volgende hoofdstuk van zelf ontmoeten.

---

<sup>1)</sup> Zie voor Mt. 21:31 WINDISCH' art. ZNW 1928, 166.

## HOOFDSTUK II.

---

### NIET-ESCHATOLOGISCH BEPAALDE ETHIEK VERGELEKEN MET HET PROFETISME.

Dat een niet onbelangrijk gedeelte van Jezus' zedeleer in geen opzicht of slechts in geringe mate (in bijmotieven) door de eschatologische verwachtingen is beïnvloed, willen wij in het volgende pogen aan te toonen. Deze ethiek kan in het algemeen als religieuze ethiek worden aangeduid: de zedelijke eischen zijn doorgaans eenvoudig aan de godsgedachte georiënteerd. Een en ander zal door een vergelijking met profetisme en Joodsche wijsheid duidelijker aan den dag treden. Wij beginnen in dit hoofdstuk met het profetisme.

Dat Jezus aanknoopt bij de prediking der oude profeten, wordt reeds waarschijnlijk door woorden als Mt. 9:13 en Mt. 12:17: *ἐλεος θελω και οὐ θυσιαν*. Ofschoon dit citaat uit Hozea (6:6) op geen van beide plaatsen volkomen in het verband past, is het toch alleszins waarschijnlijk, dat Jezus deze profetenspreuk op de lippen heeft genomen. Want andere woorden wijzen in dezelfde richting; de uitspraak van den schriftgeleerde (Mc. 12:33b), waarin de liefde tot God en den naaste boven alle brandoffers en (andere) offers wordt gesteld, bekrachtigt Jezus b.v. volkomen. En daarom, Jezus kan den tekst oorspronkelijk in ander verband gesproken hebben, het is zelfs mogelijk, dat deze O. T. citaten op rekening van den evangelist gesteld moeten worden. Maar ook dan is niet te loochenen, dat met deze woorden een zeer belangrijk element in Jezus' prediking wordt aangeduid.

Zoo stelt Jezus immers telkens opnieuw de plichten der barmhertigheid boven de correctheid in het ritueele.

Dat dit typisch profetisch is, behoeft nauwelijks betoog. Vermaningen als die van Hoz. 6:6 behooren stellig tot het kenmerkende der profetie. God versmaadt feesten en hoogtijden, hij heeft geen welgevallen aan offers en wil den klank der liederen en muziek niet hooren. „Laat veeleer het recht golven als water, de gerechtigheid als een immer-vlietende beek.” (Am. 5:21—24) <sup>1)</sup>.

Dit neemt niet weg, dat ook andere geschriften, dan die van het profetisme op dezen eisch van God nadruk leggen:

Rechtschapen en deugdzzaam handelen

is aan Jahwe liever dan offers. (Spr. 21:3).

Wie weldadigheid bewijst, brengt een spijsoffer  
en wie barmhertigheid uitoefent, offert een lofoffer.

Het welgevallen des Heeren (beteekent): van het kwade  
afhouden. (Sir. 32 (= 35):3—5).

Uit deze en vele andere teksten <sup>2)</sup> blijkt dan echter, dat de Joodsche wijsheid ook op dit punt, gelijk op andere, het woord der profeten heeft overgenomen <sup>3)</sup>.

Het thema nu, dat wij in deze „profetische” teksten uitgesproken vinden, keert in het evangelie op verschillende plaatsen terug. Zoo mogen b.v. Jezus’ woorden over de sabbatsviering als een uitwerking van dit fundamentele beginsel der profetische prediking worden beschouwd. Jezaja had reeds verkondigd: Nieuwemaansdag en sabbat, vierdagen afkondigen — ik duld het niet; vasten noch hoogtijd; uwe nieuwemaansdagen en feestgetijden — mijne ziel

<sup>1)</sup> Vgl. Jez. 1:11 vv.; 58:2—7; Hoz. 5:6; Micha 6:6 vv.; Jer. 7:21—28; 11:15.

<sup>2)</sup> Vgl. verder: 1 Sam. 15:22; Ps. 40:7; 50:7—15; Spr. 15:8; 21:27; Sir. 7:8—9; 37:21 vv.; Arist. 234.

<sup>3)</sup> Vgl. KUENEN, De godsdienst van Israël I, 1869, 455 vv. Zie beneden blz. 60 vv.



haat ze, spreekt Jahwe (Jez. 1:13—14), omdat hij allereerst prijs stelt op goed handelen, oprecht doen en het zoeken naar billijkheid (vs. 17). Het is het principe van deze en dergelijke woorden, dat Jezus in den strijd over den sabbat handhaaft. Wanneer men op eenigerlei wijze goed kan doen, moet natuurlijk het sabbatsvoorschrift wijken. (Mc. 3:4 parr.). Als een schaap in den put valt, zal de bezitter het zeker ook op den sabbatsdag grijpen en redden. En a minore ad maius mag men dan wel besluiten, dat een dergelijk werk van deernis ten aanzien van een mensch plicht is. Daarom acht Jezus ook dáár genezend werk geoorloofd (in tegenstelling met de schriftgeleerden), waar geen levensgevaar aanwezig is. In allerlei variaties dus het ééne thema: de groote zedelijke geboden van God hebben den voorrang boven ritueele voorschriften. Met dezelfde vrijheid, waarmee Jezus in deze vraagstukken optreedt, hadden eens Amos en Jezaja zich tegenover den cultus hunner dagen gesteld. Men ontvangt in het O. T. soms den indruk, dat de profeten den offerdienst geheel en al afkeuren. Dat is niet het geval <sup>1)</sup>. Maar wel wordt het ritueele, als het met werk van recht en barmhartigheid vergeleken wordt, absoluut onbelangrijk. Zoo heeft Jezus de sabbatsviering niet willen afschaffen, maar als de geboden van barmhartigheid op het spel staan, verliest zij wel aanstonds alle beteekenis.

Dit profetisch principe „barmhartigheid en geen offerande” herkent men ook in meer dan één woord uit Mt. 23. Ik denk met name aan vs. 23—24: van munt, dille en komijn worden met pijnlijke nauwkeurigheid de tienden gebracht, maar ondertusschen worden recht, barmhartigheid en trouw verwaarloosd. Het zwaarste der wet komt in de verdrukking; men zijgt de mug uit en den kemel zwelgt men door. Heeft niet reeds Micha in dezen geest getuigd? De vereering van Jahwe bestaat niet in allerhande

---

<sup>1)</sup> Vgl. L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, 1926, 17.

offers, maar „U is medegedeeld, o mensch, wat goed is en wat Jahwe van u vraagt: niets dan recht doen, vroomheid liefhebben en ootmoedig wandelen met uwen God.” (6: 6—8). Zoo wordt ook bij Zacharia (7: 1 vv.) op een desbetreffende vraag geantwoord, dat het voor God van weinig belang is, of men vast of niet vast; maar als men zijn wil wenscht te kennen, dan bezit men dien nog steeds in de prediking der oude profeten: „Velt eerlijke vonnissen en betracht liefde en erbarmen jegens elkander; onderdrukt weduwe noch wees, vreemde noch arme, en zint niet op elkanders ongeluk” (vs. 9—10). Dit accentueeren van wat de hoofdzaak is voor God, heeft steeds tot de taak der profeten behoord en ook op dit punt neemt Jezus dus hun arbeid op.

Deze aanknooping bij profetische gedachten vinden wij verder in Mc. 7: 1 vv., waar Jezus Gods geboden tegenover menschelijke inzettingen stelt. Of het geciteerde woord van Jezaja (29: 13) reeds door Jezus in dit verband is uitgesproken, doet voor ons weinig ter zake. In ieder geval stemt zijn oordeel met den geest van deze spreuk overeen. Jezaja heeft in den genoemden tekst, als hij van „aangeleerde menschelijke geboden” spreekt, de voorschriften der priesters omtrent den eeredienst op het oog <sup>1)</sup>: Dat zijn eenvoudig — zoo meent de profeet — geen geboden van God. Desgelijks veroordeelt Jezus in zijn tijd de tallooze voorschriften der overlevering kortweg als menschelijke geboden (wat de schriftgeleerden natuurlijk niet zouden hebben toegestemd, evenmin als de priesters Jezaja's oordeel konden beamen). Men zou bij Jezus' veroordeeling der Joodse traditie ook naar Jer. 7: 21—23 kunnen verwijzen: „Want ik heb, toen ik uwe vaders uit Egypteland voerde, niet met hen gesproken noch hun iets geboden betreffende brandoffer of slachtoffer.”. De profeet vormt de geschiedenis: al de bepalingen betreffende de offers, die nu de belangrijke zedelijke geboden overwoekeren, zijn

<sup>1)</sup> Vgl. Leidsche vertaling bij den tekst.

maar bedenksels van menschen! — Aan het bijzondere geval van het korban wordt dan nog nader geïllustreerd, tot welke consequenties deze overdreven eerbied voor de overlevering kan leiden. Mozes eischt eerbied voor de ouders: wie zijn ouders vloekt moet sterven. Dat men nu deze oerwet opheft, om menschelijke inzettingen te kunnen handhaven, moet scherp gelaakt worden. Ook hier oordeelt Jezus profetisch: het ware gebod is het zedelijk gebod<sup>1)</sup>.

In verband met ons thema verdient ook de pericoop over de reinheid de aandacht. „Niets van wat van buiten den mensch in hem binnenkomt kan hem verontreinigen, maar, wat uit den mensch naar buiten komt, dat verontreinigt hem.” (Mc. 7:15 parr.). Dit is stellig geheel uit den geest der oude profetie gesproken: zooals de barmhartigheid God oneindig veel meer waard is dan de offeranden, zoo stelt Jezus ver boven de levietische de zedelijke reinheid. En als Jezus elders (Mt. 23:25 par.) toornst tegen die huichelaars, die den buitenkant van beker en schotel reinigen, maar inwendig vol van roof en onmatigheid zijn, dan geschiedt ook dat van dit eene fundamenteele principe uit. JOH. WEISS spreekt bij Mc. 7:15 van een „unerhört kühnes und grundstürzendes Wort”<sup>2)</sup>. En inderdaad was dit uitermate revolutionnair. Want niet alleen de leeringen der schriftgeleerden, maar ook de gansche Mozaïsche wet, berusten op de gedachte, dat men zich door aanraking en belevking en het gebruik van spijzen „onrein” maken en zich daardoor van het verkeer van God en de gemeente afsluiten kan. En nu is weliswaar nergens in profetie of chokma dit zuiverend principe in de vraagstukken over de reinheid zoo scherp uitgesproken als in Mc. 7:15, de kiemen ook voor dit woord liggen reeds in woorden als wij boven uit Jez. 1 en Mich. 6 hebben genoemd. Daar begint

<sup>1)</sup> Zie over het korban verder beneden blz. 143 vv.

<sup>2)</sup> a. w. I 136. Vgl. ook MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels* I, 1927, 153: „It is one of the greatest sayings in the history of religion”.

reeds het inzicht door te breken, dat ten slotte alleen de zedelijke reinheid van beteekenis kan zijn <sup>1)</sup>. — De profetische beginselen ontdekt men verder gemakkelijk achter die woorden, waarin Jezus in het bijzonder op het doen der geboden aandringt: Wat noemt gij mij: Heer! Heer! en doet niet, wat ik zeg? <sup>2)</sup> Dat is ook wel de oorspronkelijke, eenvoudige zin van de gelijkenis der twee zonen (Mt. 21:28—31a), volgens JÜLICHER „ein Stück Volkspredigt über den Text Mt. 7:21” <sup>3)</sup>. In den geest van deze synoptische woorden had reeds Jezaja gesproken: „Wanneer gij uw handen uitbreidt, sluit ik mijn oogen voor u, ook al vermenigvuldigt gij de gebeden, ik luister niet; .....doet uwe booze daden uit mijn oog weg; houdt op met kwaad doen, leert goed handelen.” (Jez. 1:15—17; vgl. Ezech. 33:30—32 <sup>4)</sup>).

Ook als Jezus den schriftgeleerden verwijt, dat zij bij al hun uiterlijke vroomheid het goed der weduwe eten (Mc. 12:40 par.), mag men dat als een voortzetting van profetisch werk beschouwen. Over dezelfde zonde toch hebben de oude profeten hun toorn uitgestort: het kan Gods wil niet zijn, dat vroomheid met onderdrukking en afpersing samen gaat (Jez. 1:15—17) <sup>5)</sup>.

Terloops mogen wij opmerken, dat dit uitoefenen van critiek op de geestelijke leiders des volks op zichzelf reeds typisch profetisch is. De profeten hebben in het bijzonder de zonden veroordeeld van hen, die in gehoorzaamheid aan God behoorden vóór te gaan.

„Op een rooverbende gelijkt de schare van priesters.

Op den weg naar Sichem moorden zij,” zoo toornde reeds

<sup>1)</sup> Vgl. HOLTZMANN, a. w. I 199.

<sup>2)</sup> Lc. 6:46. Waarschijnlijk de oorspronkelijke vorm van het woord. Mt. brengt het eschatologisch accent. Vgl. PREISKEI, Ethik der Evangelien, 34.

<sup>3)</sup> Die Gleichnisreden Jesu 1910, II, 381. Mt. heeft de woorden in een bepaald verband geplaatst, dat wij buiten beschouwing kunnen laten.

<sup>4)</sup> Vgl. ook T. Levi 13:9.

<sup>5)</sup> Vgl. Jer. 7:1 vv.

Hozea (6:9). Over de priesters en profeten, van wie „goddeloosheid is uitgegaan over het gansche land” moet Jeremia wel allereerst het schuldig uitspreken (23:11, 13, 15—16). En had niet Jezaja verkondigd: „Mijn volk heeft kinderen tot drijvers en vrouwen beheerschen het. Mijn volk, uwe leiders zijn verleiders en maken van uwe paden een doolweg” (3:12; vgl. Mt. 23:16 over de blinde leidslieden)<sup>1)</sup>.

Vatten wij nu het bovenstaande kort samen. De besproken woorden uit het evangelie laten zich alle beschouwen als uitwerking van profetische beginselen en wel voor het grootste deel als een nieuwe verkondiging van het eene hoofdprincipe: barmhartigheid en geen offerande<sup>2)</sup>. Van het eschatologisch gezichtspunt is in geen dezer woorden ook maar iets te bespeuren. Nergens wordt

<sup>1)</sup> Vgl. verder: Jer. 13:13, Jez. 1:26, Ezech. 22:26 vv., Sef. 3:1 vv., Hoz. 4:4 vv. Zie ook H. SCHMIDT, Die groszen Propheten. Schr. d. A. T. II, 2, 1915, 242 vv. en H. J. CADBURY, Jesus and the Prophets (Journal of Religion 1925, 607 vv.) 610.

<sup>2)</sup> Ook Mt. 5:23—24 zou hier nog genoemd kunnen worden: de verzoening van den broeder is een zaak van zoo aangelegen belang, dat de plichten van den eeredienst daarvoor moeten wijken. Zoolang er door twist tusschen den offeraar en zijn broeder scheiding bestaat, is de offergave waardeloos. KLOSTERMANN Mt. 1927, 44 vindt: „Die Forderung Jesu geht nicht über Hos. 6:6, Sir. 31:21f., 32:1—13... hinaus”. — Men zou echter kunnen tegenwerpen, dat van vergeving vóór het offer geen sprake is, want de broeder heeft gelijk en moet dus vergiffenis schenken. Daarom is de juiste exegese vgl. WINDISCH (ZNW 1928, 182): wie een offer brengt, moet geheel en al rein zijn. (Vgl. Ps. 24:3, 4a, Sir. 32:9, 31:22). In ons vers is sprake van de δίκαιοσύνη, die bij de intrede in den tempel geëischt wordt. Merkwaardige parallellen zouden dan m.i. ook zijn Did. 4:14, waar gezegd wordt, dat men niet met een slecht geweten tot het gebed (bedoeld is wel het algemeene gebed met de gemeente; zie KNOPF's commentaar in Lietzmanns Handbuch, 19) mag naderen, en Did. 14:1, waar belijdenis (en daardoor reiniging) van zonden vóór het offer (= de eucharistie) geëischt wordt. (Ook de Christelijke cultusgemeente heeft gelijk de oudtestamentische hare thoroth d'entrée!) — Ofschoon deze interpretatie zeer aannemelijk is, lijkt mij de eerstgenoemde niet onmogelijk. Zie WELLMHAUSEN, Evg. Mt. 20 en verder beneden blz. 187.

ook maar aangeduid, dat Jezus bij de vraagstukken van reinheid en sabbatsviering aan het naderend einde dezer wereld heeft gedacht. Het feit, dat Jezus over alle deze kwesties met de schriftgeleerden disputeert, wijst eerder in tegenovergestelde richting. Van „consequent-eschatologische” zijde tracht men vol te houden, dat deze anti-Farizeesche critiek juist wel in de eschatologische lijn ligt en men pleegt zich dan te beroepen op het (alleen bij Mt. voorkomende) woord: „Indien uw gerechtigheid niet grooter is dan die der schriftgeleerden en Farizeeërs, dan zult gij het Koninkrijk der hemelen niet ingaan” (Mt. 5:20)<sup>1)</sup>. Dat echter al het bovenstaande in het licht van dit eene vers beschouwd moet worden, daarvan zeggen de teksten niets. Trachten wij ons trouwens eens in te denken, wat dit gezichtspunt dan voor de viering van den sabbat zou moeten beteekenen: Beduidt het b.v. dit: de beslissende dag nadert en nu moet men voor den korten tijd, die nog rest, ernst maken met het inzicht, dat de sabbat er is voor den mensch en niet de mensch voor den sabbat? De vraag stellen is haar beantwoorden. Zoo ergens, dan komt hier wel zeer duidelijk het aprioristische van SCHWEITZERS constructie aan het licht en het verwondert ons niet, dat JOH. WEISS in de tweede uitgave van zijn „Predigt” deze meening heeft teruggenomen<sup>2)</sup>.

Evenmin als in alle deze woorden valt er invloed van de eschatologische verwachtingen te constateeren in de spreuken, die de zedelijke voorschriften tot enkele hoofdgeboden reduceeren: Mc. 12:28—34 parr. en Mt. 7:12. Ook deze synoptische teksten mag men tot het profetische type rekenen. Zoo wijzen immers de oudtestamentische profeten steeds op enkele heel belangrijke dingen van Gods wil, opdat men zich daaraan volkomen wijde:

U is medegedeeld, o mensch, wat goed is, wat Jahwe van u vraagt; niets dan recht doen, vroomheid liefhebben en ootmoedig wandelen met uwen God. (Micha 6:8).

<sup>1)</sup> Zoo o.a. K. F. PROOST, a. w. 79.

<sup>2)</sup> 134 vv.



MONTEFIORE meent bij Mc. 12:28 vv. te mogen opmerken: „This paragraph shows us Jesus as the true successor of Amos and Isaiah”<sup>1)</sup>. En inderdaad, al vatten de profeten Gods wil nog nergens zoo scherp samen in één enkel gebod als in de bovengenoemde plaatsen, wij kunnen gerust zeggen, dat Jezus ook hier op de lijn der profeten voortarbeidt.

Het is overigens het bijzondere van Jezus, dat hij zoo Gods wil in deze twee geboden samenvat.

De van elders aangehaalde parallellen zijn niet gelijkwaardig: men vindt daar wel het tweevoudig gebod der liefde terug, doch nergens wordt het gegeven als de gewichtige hoofdsom der wet! Wij mogen, ofschoon wij daarvoor een oogenblik moeten overgaan naar het terrein der chokma, dit nog iets nader aantoonen.

„Hebt den Heer lief en den naaste”, leert ook Issachar bij zijn verscheiden, maar hij laat onmiddellijk daarop volgen: „hebt medelijden met den arme en den zwakke; buigt uw rug, om het land te bebouwen en arbeidt in werken, in allerlei soort van landbouw.” (T. Iss. 5:2—3a)<sup>2)</sup>.

En als hij elders bij den terugblik op zijn leven zegt:

„Den Heer had ik lief met mijn gansche hart; (en) in gelijke mate had ik ook iederen mensch lief boven mijn kinderen”, dan is daaraan onmiddellijk voorafgegaan een opsomming van vele andere deugden. Dat de aangehaalde verzen de quintessens van al het andere zouden geven, wordt met geen woord aangeduid. Hetzelfde geldt van T. Dan. 5:3. In zijn reeds genoemde „Studies” (I, 18) maakt ABRAHAMS er WELLHAUSEN een verwijt van, dat hij deze plaatsen uit de Testamenten vergeet, als hij oordeelt „that the combination of commandments was first effected in this way by Jesus.” Het is echter duidelijk, dat ABRAHAMS de woorden „in this way” („in dieser Weise” Evg. Mc. 103)

<sup>1)</sup> a. w. 284.

<sup>2)</sup> Naar de uitgave van R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1908.



verwaarloost: de combinatie heeft bij Jezus een heel nieuwe waarde gekregen. De twee geboden (Dt. 6:5 en Lev. 19:18) vindt men ook in de chokma reeds naast elkander, maar nergens wordt daar uitgesproken, dat men hierin de belangrijke reductie van al de geboden tot één hoofdgebod heeft te zien <sup>1)</sup>).

In het synoptisch evangelie wordt de gulden regel slechts door Mt. als zulk een samenvatting gegeven. Bij Le. (6:31) ontbreekt het slot van het vers: „dat is de wet en de profeten.” Toch acht ik het waarschijnlijk, dat ook Jezus met dit woord — wellicht een overgenomen of vervormd spreekwoord — zulk een reductie heeft bedoeld. Is dat inderdaad het geval, dan zijn de woorden, die men als parallellen pleegt te noemen, zeker niet gelijkwaardig. De spreuk van Tob. 4:15 vinden wij in een reeks van andere geboden, en door niets wordt dit woord als een groot godsdienstig gebod gekenmerkt. Wanneer in den brief van Aristeas gezegd wordt: „Indien gij, zooals gij niet wilt, dat u kwaad wedervare, doch deel wilt hebben aan alle goede dingen, desgelijks handelt jegens uw onderdanen en tegenover hen, die een misstap begaan” (207), dan is het daar antwoord op een vraag van den koning: „Welke is de leer der wijsheid?” Vraag en antwoord zijn hier beide eenigszins op een herleiding tot een algemeen beginsel gericht. Maar dit ligt geheel in de lijn der tafelgesprekken, zooals ze in den brief van Aristeas gehouden worden. Déze vraag en dít antwoord krijgen geen bijzonder accent. Tenslotte verdient een plaats uit het Testament van Naphtali genoemd te worden. Bij zijn heengaan raadt Naphtali zijn zonen, dat zij God zullen dienen

---

<sup>1)</sup> Als een tweede motief voert ABRAHAMS nog aan, dat uit Mc. 12:32 en Le. 10:25 vv. volgt, dat ook aan de Joden vóór Jezus de combinatie van de woorden als samenvatting der Wet bekend was. De methode der vormgeschiedenis heeft ons echter duidelijk doen zien, hoe weinig gewicht aan de inleidingen en overgangen bij de verschillende pericopen mag worden toegekend.

en wanneer deze dan vragen, in hoeverre God hun dienst noodig heeft, antwoordt hij:

„Hij heeft geen schepsel noodig, maar de schepselen in zijn wereld hebben hem noodig. Hij heeft echter de wereld niet voor niets geschapen, maar (zoo) dat zijn schepselen Hem zouden vreezen, en dat niemand zijn naaste zou doen, wat hij voor zich zelf niet wenscht” (1:6) <sup>1)</sup>. Het is hier — meen ik — van belang, dat het woord gegeven wordt als de wil van God bij zijn schepping der wereld. Daardoor komt op de uitspraak wel een bijzondere nadruk te liggen. Toch wordt hier evenmin duidelijk gezegd, dat ons een herleiding van vele geboden tot één geboden wordt <sup>2)</sup>.

Ook hier verdient het opmerking, dat bij deze teksten Mc. 12:29—31 parr. en Mt. 7:12 niets van eschatologischen invloed te bemerken valt. Het zijn eenvoudig religieuze eischen van reformatie, gesteld door een nieuwen profeet, die het gevaar der talloze wetsvoorschriften ziet en daarom met gezag een hoofdbeginsel der oude profeten voor zijn tijd opnieuw op den voorgrond stelt.

Van de eschatologische situatie is evenmin iets te ontdekken in de twee gelijkenissen (Mt. 20:1 vv., Lc. 17:7—10), met welker bespreking ik dit hoofdstuk wil beëindigen. De structuur van Jezus' leering blijkt in de gedachten over het loon doorgaans met die van O. T. en Jodendom overeen te stemmen. Dat de mensch loon of straf van God ontvangt, daaraan twijfelt Jezus niet. (Mt. 6:1 vv., Mt. 5:12; 5:22; Mc. 10:30, 9:41 v.; Lc. 16:19 vv. enz.). Het doen van het goede om het goede — dat principe eener idealistische ethiek — kennen de evangeliën niet <sup>3)</sup>. Maar ook op dit

<sup>1)</sup> Naar den Hebr. tekst bij R. H. CHARLES, *The Greek Versions*, Appendix II, 239.

<sup>2)</sup> De spreuk kan in ieder geval niet „bron” zijn voor het evangelie, want het Testament wordt zeer laat gedateerd. Zie CHARLES, *The Testament of the Twelve Patriarchs translated from the Editor's Greek Text 1908*, Introduction 66 vv.

<sup>3)</sup> Vgl. b.v. K. F. PROOST, *Onze kijk op het N. T. IV: Ethiek der Evangeliën*, V. P. R. O.-uitgave No. 30, 10.

punt bieden de synopt. evangeliën ons geen systematisch geheel. Een correctie — geen opheffing — der loongedachte brengt de gelijkenis van de arbeiders in den wijngaard (Mt. 20:1 vv.) <sup>1)</sup>. Geen opheffing, want het loon, dat men overeengekomen is, wordt uitbetaald. God geeft slechts aan velen oneindig veel meer, dan hun prestatie verdient. Al het benepene en kleinzielige is uitgezuiverd. En deze loutering heeft plaats op grond van de godsidee:

1. God is zoo oneindig mild en goed (*ἀγαθος* vs. 15), maar voornamelijk 2. God is volkomen soeverein *ὁὐκ ἐξέστη μοι ὁ θεὸς ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς* : vs. 15). Waarschijnlijk hebben wij in de gelijkenis een bestrijding te zien van de loongedachte veler rabbijnen, die meenden het loon te kunnen uitrekenen. Jezus komt dan in onze gelijkenis op voor de soevereiniteit Gods: God is volkomen vrij in het geven van loon.

Ook in de andere parabel (Lc. 17:7—10) bepaalt de godsgedachte de zedelijke waardeering: „Wanneer gij al hetgeen u opgedragen is, gedaan zult hebben, zegt dan nog: Wij zijn armzalige slaven, want wij hebben (slechts) gedaan, hetgeen wij schuldig waren te doen” <sup>2)</sup>. Tegenover God is men niets anders dan slaaf en op loon heeft niemand, ook na het vervullen van alle plichten, de minste aanspraak. God heeft absoluut recht op den mensch, deze is eenvoudig verplicht tot volkomen gehoorzaamheid en mag dus — dit is de pointe der gelijkenis — in het geheel geen loon verwachten.

Een duidelijke bestrijding der loongedachte brengen ook deze twee gelijkenissen m.i. niet. Die ontbreekt in de evangeliën: nergens wordt scherp uitgesproken, dat men niet om

<sup>1)</sup> Vs. 16 behoort m.i. tot de omlijsting, waarin de evangelist de gelijkenis heeft geplaatst; het is wel duidelijk, dat dit niet de oorspronkelijke zin der gelijkenis is geweest.

<sup>2)</sup> *ἀχρεῖς* wordt door WELLHAUSEN, J. WEISS (a.w.) e.a. geschrapt, omdat de beteekenis „onnut” hier niet past. *ἀχρεῖος* kan echter ook den zin hebben van „onwaardig, armzalig” (vgl. II Sam. 6:22 LXX) en in den tekst past dit uitnemend. (Zie ook JÜLICHER a.w. II, 21). In elk geval ligt de nadruk op *δουλοὶ*

loon moet werken <sup>1)</sup>. In onze twee gelijkenissen komt Jezus in verband met de loonidee op voor Gods rechten. Dit is het voornaamste punt. En daardoor doet ook deze prediking betreffende het loon aan die der profeten denken. De synoptische teksten geven een toepassing van een groot beginsel der profetie: Gods souvereiniteit. God heeft het volk Israëls vrij gekozen. (Ezech. 16:1 vv.). Israël is slechts Gods dienaar, daartoe heeft God het geformeerd. (Jez. 44:21). God mag met zijn schepselen doen, wat hij wenscht (Jer. 18:2—6; Jez. 45:9). Het volk van Israël heeft dikwijls niets dan toorn en straf verdiend en ontvangt toch Gods genade. Zoo hebben de profeten en in het bijzonder de tweede Jezaja op de souvereiniteit van God den nadruk gelegd. In Jezus' dagen werd dit principe bedreigd, als het loon menigmaal precies berekend en als een recht opgeëischt werd. En wij mogen dan ook zeggen, dat Jezus ook in de genoemde parabels opkomt voor een oud-profetisch beginsel.

---

<sup>1)</sup> In Mt. 6:1 vv., dat men pleegt aan te halen, (zoo b.v. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 1922, 64), wordt het zoeken van loon allerm minst veroordeeld; men moet het alleen niet bij de menschen trachten te vinden.

### HOOFDSTUK III.

---

#### NIET-ESCHATOLOGISCH BEPAALDE ETHIEK VERGELEKEN MET DE CHOKMA.

Menigeen denkt zich de Joodsche wijsheid als een samenstel van zeer nuchtere spreuken betreffende het leven van al den dag. En inderdaad bevatten vele chokmateksten niet veel meer dan zulk een alledaagsche wijsheid. Dit mag ons echter niet doen vergeten, dat de Joodsche wijzen in menig opzicht de taak der profeten hebben overgenomen en in hun leering naast het boven aangeduide dikwijls echt profetische gedachten brengen.

De wijze van Spreuken, Sirach, de Testamenten bezit gelijk de profeet zijn goddelijk charisma: ook hij heeft in den naam van God een taak te vervullen. Hij is de vertegenwoordiger van de Wijsheid en ieder, die de lofzangen op de Wijsheid in teksten als Spr. 8:22—32, Sir. 24, Job 28 voor den geest heeft, weet, wat dit inhoudt. Geen wonder, dat wij bij den wijze menigmaal een zelfbewustzijn opmerken, hetwelk ons aan dat der profeten doet denken. Een enkele tekst spreekt het trouwens met zoovele woorden uit, dat de Joodsche leeraar zich in zijn arbeid aan de profeten verwant weet: „Nog eenmaal wil ik leering in profetische woorden (*διδασκαλίαν ὡς προφητείαν*) uitstorten” (Sir. 24:33; vgl. ook 39:1, 6).

Mogen dus de grenslijnen, reeds wat de algemeene karakterisering betreft, niet al te scherp worden getrokken, in nog sterkere mate geldt dit van de religieus-ethische leering op beide terreinen. Wij kunnen zelfs zeggen, dat de chokma op belangrijke punten de zedelijke beginselen der profeten

heeft overgenomen en dikwijls uitgewerkt. Wat de profetie in felle boetredenen tot de menschen brengt, verkondigt de chokma op ietwat meer betoogende wijze. In het vorige hoofdstuk hebben wij dit reeds met verschillende teksten (Spr. 15:8, 21:3, Sir. 32:1 vv. e. a.) kunnen aantoonen ten aanzien van het profetisch beginsel „barmhartigheid en geen offerande”. Wij hebben gezien, dat het oordeel der wijzen met dat der profeten volkomen overeenstemt: men verwerpt de offers niet principiëel, maakt ze echter wel ondergeschikt aan de groote zedelijke eischen. Thans zal ook bij die groep van woorden, die wij aan het begin van dit hoofdstuk willen bespreken, deze nauwe verwantschap tusschen chokma en profetisme duidelijk openbaar worden: Wat in de profetie in grootsche ideeën aanwezig is, wordt door de Joodsche wijsheid in consequenties uitgewerkt.

Om deze groep te karakteriseeren noem ik in de eerste plaats Mt. 6:24. Dit woord spreekt over den dienst van twee heeren, die volslagen tegenovergestelde belangen vertegenwoordigen. Een compromis is niet mogelijk. JOH. WEISS meent blijkbaar, dat ook dit woord in het kader der interimsethiek geplaatst moet worden. Hij hoort hierin de prediking van een profeet, „der mit dieser Welt abgeschlossen hat, um einer höheren Ordnung der Dinge den Weg zu bahnen”<sup>1)</sup>. Daarvan is echter niets aangeduid; en dat, terwijl ook hier dit motief stellig van gewicht had kunnen zijn. En als nu in de synopt. evangeliën zoovele andere ethische eischen niet-eschatologisch gemotiveerd zijn, hebben wij dan niet het recht, ook hier aan een zuiver religieuze motiveering te denken? Terecht zegt WINDISCH van dezen „Mammonspruch”: „er ist sowenig eschatologisch wie das erste Gebot des Dekalogs”<sup>2)</sup>. Achter dit woord staat de God, die volkomen toewijding van zijn dienaren verlangt. De verhouding tusschen God en mensch is hier die van den *xypios* en zijn slaaf.

<sup>1)</sup> a. w. I, 282.

<sup>2)</sup> Sinn der Bergpr., 15.

Aan den eenen kant wil de Mammon, aan den anderen kant God den mensch geheel bezitten. God kan niet dulden, dat den eersten ook maar eenig terrein gegund wordt.

Er zouden goede gronden voor zijn aan te voeren, om ook deze spreuk, die het beginsel der hierna te noemen woorden heel zuiver weergeeft, onder de profetische woorden te rangschikken. Wij kunnen n.l. aan twee belangrijke gedachtengangen uit het O. T. herinneren: 1. God duldt geen andere goden naast zich. Israël behoort bij God en mag zich op geenerlei wijze met de afgoden inlaten. God wil niet, dat men de hulp van anderen verwacht (Jez. 30; 31:1 vv.). Buiten Jahwe is er geen god (Jez. 44:6; 45:5). Men mag geen andere goden naloopen en hen zoeken, die geen heil brengen (Jer. 2:8 vv.; 7:6; 11:10). Als men afwijkt van achter Jahwe, dan hult hij zich in den naijver als in een mantel. (Jez. 59:17; vgl. Ezech. 16:38). Israël is heilig en moet zich daarom strikt onthouden van alles, wat een aan Jahwe gewijd volk niet betaamt. Jahwe wil Israël ten God zijn, omgekeerd moet dit dan ook in alle opzichten Jahwe ten volk zijn. Daarom stelt Jozua voor de absolute keuze: Jahwe of de andere goden (Joz. 24). Jahwe moet men van heeler harte dienen (בתמים, Septuagint: ἐν εὐσυντητί), „want hij is een heilig God; hij is een naijverig God; hij zal uwe overtredingen en uwe zonden niet vergeven.” (Joz. 24:19b). Jahwe is een eenig God en eischt dus een liefhebben met het gansche hart en de gansche ziel. (Deut. 6:4—5; 10:12, 11:13 e. e.). In het genoemde hebben wij dus te doen met den heiligen en naijverigen God, die in het bijzonder van het volk van Israël heiligheid en algeheele toewijding opeischt.

2. De tweede lijn van gedachten vangt aan bij de grondidee: God haat de zonde. De tegenstelling tusschen God en het kwaad is absoluut. „Gij zijt te rein van oogen om het kwaad te zien” (Hab. 1:13; vgl. ook Jez. 6). God heeft het recht lief, maar haat dan ook roof met geweld (Jez. 61:8). Schending van recht en billijkheid is God een



gruwel (Spr. 12:22; 15:8; 16:5, vgl. ook Ps. 11:7; 5:5)<sup>1)</sup>.

Het zou stellig niet onjuist zijn, op grond van het voorafgaande te beweren, dat Jezus in het woord over den Mammon aanknoopt bij fundamenteele gedachten der profetische prediking. Het ware dan ook mogelijk geweest, onze spreuk en enkele andere, die ik hierna ga noemen, in het vorige hoofdstuk te bespreken. Toch heb ik de behandeling tot hertoe uitgesteld, omdat de treffende parallellen bij deze synoptische teksten tenslotte toch te vinden zijn in die stukken uit de chokma-litteratuur, waar wij de profetische gedachten reeds in de richting van het evangelie doorgevoerd aantreffen. Dat is voornamelijk in de Testamenten der XII Patriarchen het geval en het is dan ook zeer de moeite waard, Mt. 6:24 een oogenblik tegen den achtergrond van de daar geboden ideeën te beschouwen.

Aan het synoptisch woord doet met name een spreuk uit het Test. van Levi denken (19:16): „Kiest voor u zelf òf het licht òf de duisternis, òf de wet des Heeren òf de werken van Beliar.” Ook hier moet dus de keuze worden gedaan tusschen twee machten, die met elkander geen verdragen sluiten. Dergelijke gedachtengangen keeren in de Testamenten telkens terug. In het naar hem genoemde Testament ziet Juda *πορνεία* en *φιλαργυρία* als de twee gevaarlijke machten en als hij den boozen invloed op een mensch, die in haar greep geraakt is, heeft geteekend, dan vat hij samen:

Want hij is de slaaf van twee tegenovergestelde harts-  
tochten

en kan God niet gehoorzamen,

omdat zij zijn ziel hebben verblind,

en hij wandelt in den dag als in den nacht.

(T. Juda 18:6).

---

<sup>1)</sup> De laatstbeschreven gedachtengang staat natuurlijk dikwijls met den eersten in verband. Ze is echter meer op den enkeling toegespitst en losgemaakt van de idee der uitverkiezing van Israël.

Dergelijke uiteenzettingen behooren tot de kern van de ethiek der Testamenten: „Maar draagt gij niet, mijn kinderen, twee aangezichten, (een) van goedheid en (een) van boosheid; maar hangt alleen het goede aan, want God verkwikt zich daaraan en de menschen verlangen er naar. Ontvliedt de boosheid, den duivel doodend (de booze neiging vernietigend) door uwe goede daden. Want de menschen van dubbel ge-laat zijn niet van God, maar dienen hun begeerten, opdat zij Beliar behagen en den menschen, die hun gelijk zijn.” (T. Aser 3).

Ook hier dus: niet hinken op twee gedachten, geheel kiezen voor het goede en zich met alles aan Gods zijde scharen. Al is het niet zoo eenvoudig uitgedrukt als in het evangelie, wij hooren hierin toch iets van hetzelfde aandringen tot een absolute keuze.

Na deze vergelijking zeggen wij met groote stelligheid: de spreuk van Mt. 6:24 is geheel bepaald door de godsgedachte. Achter dezen eisch staat de God, die, naijverig, den mensch in doen en denken voor zich opvraagt; de heilige God, die alle zonden in het menschelijk hart met felheid haat en voor wien men daarom niet half, maar geheel moet kiezen. Mt. 6:24 behoort tot de „gewoon” religieuze ethiek.

Verschillende andere woorden laten zich nu van hetzelfde gezichtspunt uit beschouwen. Allereerst de merkwaardige spreuk van Mt. 6:22—23 par. over het „eenvoudige” oog. De exegese van deze verzen, door JÜLICHER tot „den schwierigsten Stücken in der evangelischen Ueberlieferung” gerekend<sup>1)</sup>, levert verschillende moeilijkheden op. Reeds aanstonds moet worden gekozen tusschen twee uitleggingen: de verzen moeten als een gelijkenis worden beschouwd of in den letterlijken zin worden opgevat. Ik meen, dat de laatste interpretatie zeer beslist de voorkeur verdient. Wij moeten dan echter bedenken, dat met het oog hier niet alleen het fysieke orgaan bedoeld wordt. In een zeer lezens-

<sup>1)</sup> a. w. II, 98.

waardig artikel over deze verzen spreekt P. FIEBIG van het oog als „Ausdrucksmittel moralischer Qualitäten, als Sitz moralischer Tätigkeiten, als Quelle sittlicher Handlungen”<sup>1)</sup>. Naar het spraakgebruik van Jezus’ tijd dacht men bij „oog” zoowel aan het fysieke orgaan als „an dessen Bedeutung für die Moral und die Innerlichkeit des Menschen”<sup>2)</sup>. Het oog is in vele uitspraken duidelijk representant van de ziel. Ja, men kan zelfs zeggen: de ziel is op een bepaald moment o o g<sup>3)</sup>.

Als wij dit hebben bedacht, wordt het woord duidelijk en kunnen wij aldus vertalen en omschrijven<sup>4)</sup>: De lamp van het lichaam is het oog.

(In deze these liggen twee gevolgtrekkingen opgesloten: eensdeels:) Indien daarom uw oog (dat representant van de ziel is) eenvoudig (d. w. z. in zedelijk opzicht goed gericht) is, zal uw gansche lichaam licht zijn (daar het lichaam dan den goeden weg bewandelt en handen en voeten en andere organen goede daden verrichten en niet in den dienst van het booze zullen staan); (anderdeels:) Indien echter uw oog boos is (dan zal dat booze ook om zich heen grijpen en voortwoekeren:) zal uw gansche lichaam duister zijn (d. w. z. ook voeten en handen enz. booze wegen volgen). (Op dit laatste legt Jezus nog allen nadruk door toe te voegen:)

Indien dus het licht in u (d. w. z. het oog — de representant van de ziel — dat het goede moet binnenbrengen en verbreiden) duisternis is, (dan is a l l e s in u volkomen duister:) hoe groot (is dan) de duisternis! (dat mag niet geschieden!).

Ik meen, dat dit alles een goeden zin geeft en dat de

<sup>1)</sup> P. FIEBIG, Das Wort Jesu vom Auge. Theol. St. u. Kr., 1916, 499 vv.; de aangehaalde zinsnede 502.

<sup>2)</sup> ibid. 502.

<sup>3)</sup> Uit het O. T. zou men voor deze stelling vele bewijzen kunnen bijbrengen. Vgl. J. PEDERSEN, Israël, its life and culture, 1926, 97 vv. Zie ook boven blz. 39 over Mt. 5:29.

<sup>4)</sup> Ik maak bij de vertaling gebruik van die van FIEBIG (503 v.) en van eenige verklarende omschrijvingen van JÜLICHER a. w. II, 98—102.

opvatting als gelijkenis moet worden verworpen<sup>1)</sup>. Wij vragen nu verder: wat beteekent dit *ἀπλους*? Bij het geven van een antwoord komen wij m.i. op diezelfde lijn van gedachten, die wij zooveen (bij Mt. 6:24) hebben uitgestippeld. Met name kunnen enkele uiteenzettingen in de Testamenten over de tegenstelling tusschen *ἀπλους* en *πονηρος* licht geven over het genoemde adjectief. De *ἀπλοτης* wordt in de Testamenten met verschillende organen van het lichaam in verband gebracht: soms met het oog<sup>2)</sup>, elders met het hart<sup>3)</sup>, een enkele maal met de ziel<sup>4)</sup>. Deze termen worden echter zoozeer promiscue gebezigd en wisselen elkander in de varianten zoo dikwijls af, dat men veilig kan zeggen, dat telkens hetzelfde bedoeld is: de houding van den mensch<sup>5)</sup>.

De mensch nu, die *ἀπλους* genoemd mag worden, is geheel gericht op het goede, op God. De *ἀπλοτης* is een veelomvattend begrip, dat eigenlijk niet met één woord is te vertalen, maar de grondidee is wel in deze „geheelheid” gelegen<sup>6)</sup>. Men is geheel vóór God. Wie *ἀπλους* van hart is, gaat recht uit en ziet, zonder met zijn oogen af te dwalen, op God<sup>7)</sup>. Hij houdt er geen bijbedoelingen op na. Zoo wordt *ἀπλους* in de Testamenten ook synoniem met *μονοπροσωπος* (T. Aser. 4:1). Men moet er voor waken, dat men niet gaat behoorlen tot hen, die *διπροσωποι* zijn, *ἀγαθοτητος και κακιας*;

<sup>1)</sup> Aan die interpretatie geeft o. a. JOH. WEISS de voorkeur (a. w. I, 281).

<sup>2)</sup> T. Iss. 3:4 in de lezing van β—g, S<sup>1</sup> (bij CHARLES, The Greek Versions): ἐν ἀπλοτητι ὀφθαλμων.

<sup>3)</sup> T. Iss. 3:8; 4:1, T. Rub. 4:1.

<sup>4)</sup> T. Iss. 4:6: ἐν ἀπλ. ψυχης Vgl. T. Sim. 4:5 (lezing β, A, S<sup>1</sup>).

<sup>5)</sup> Oog en hart zijn weer duidelijk representanten van de ziel.

<sup>6)</sup> CHARLES meent, dat *ἀπλοτης της καρδιας* beschouwd moet worden als een vertaling van לבב תם en vermoedt, dat deze Grieksche vertaling door de Grieksche vertaling der Testamenten meer gangbaar is geworden. (Test. translated 103 in een noot bij T. Iss. 3:1).

<sup>7)</sup> Vgl. reeds Spr. 10:9 LXX. — Van hieruit wordt het ook begrijpelijk, dat *εὐθυτης* vrijwel een synoniem is. (T. Iss. 3:1; 4:6; T. Gad. 7:7). Het komt dan ook enkele malen voor als variant van *ἀπλοτης*.

men moet alleen het goede aanhangen (ibid. 3:1). Het is Aser een vreugde aan het einde zijns levens te kunnen zeggen: „ik ben niet van de waarheid des Heeren afgedwaald en de geboden des Heeren heb ik doorvorscht, daar ik naar al mijn kracht wandelde *μονοπροσωπος εις το αγαθον*<sup>1)</sup>. Het Testament van Aser wil juist dit nadrukkelijk betoogen, dat men God niet half, maar geheel moet dienen; „want de *διπροσωποι* dienen (ten slotte) niet God, maar hun begeerten”<sup>2)</sup>.

God eischt den mensch geheel op en schept in het halve geen behagen. Hij scheidt het goede van het booze (T. Aser 4:5) en in deze houding moet de mensch God navolgen. Daarom moet ook de mensch, als hij zijn gaven schenkt, dat doen *ἐν ἀπλ. καρδιας*, niet met gemengde motieven, niet met hemelijke begeerten naar eer en vertoon. (T. Iss. 3:8)<sup>3)</sup>.

De *ἀπλους* blijft geheel op God gericht en de geesten der dwaling vermogen niets tegen hem. (T. Iss. 4:4). De werken van Beliar daarentegen zijn *διπλax* en hebben geen *ἀπλοτητα*. (T. Benj. 6:7). Wie *ἀπλους* is, laat zich niet afleiden en zorgt, dat zijn geest niet wordt „verdraaid” (T. Iss. 4:4) en dat zijn oogen niet boos (*πονηρους*) worden gemaakt door de dwaling der wereld. (T. Iss. 4:6). Alles beschouwt hij *ἐν εὐθυτητι καρδιας* en daardoor ziet hij de geboden des Heeren niet *διστραμμενας* (4:6). Het is de roem van den mensch, die *ἐν ἀπλοτητι* wandelt, dat hij rustig en

<sup>1)</sup> T. Aser 5:4 (naar de lezing van β, A, S<sup>1</sup>). Vgl. ook T. Aser 6:1: *μονοπροσωπος ακολουθουντες τη ἀληθεια*.

<sup>2)</sup> Hier moge ook worden verwezen naar Hermas (uitg. F. X. FUNK, Die apost. Väter, 1906), waarin zooveel Joodsche paranesestof is verwerkt; vgl. daar b.v. Mand. 2:1: de geloovige moet zoozeer op het goede van God gericht zijn en hem zoo kinderlijk eenvoudig dienen, dat men de *πονηρια* eigenlijk niet eens kent.

<sup>3)</sup> Vgl. Spr. 23:6—7b: Men poogt gastvrij te zijn, maar is het niet oprecht, geheel, van ganscher harte. (Vgl. ook 1 Kron. 29:17—19!). Dat is ook de reden, dat *ἀπλοτης* later met vrijgevigheid gelijk gesteld kan worden. (2 Kor. 9:13).

met onverdeelde aandacht streeft naar de vervulling van Gods wil <sup>1)</sup>. Daarom verwondert het ons niet, dat men ἀκακία soms met ἀπλοτης gelijk stelt. Want ook met dat woord duidt men hetzelfde aan: de onschuldige eenvoudigheid en argeloosheid, die o.a. ook inhoudt, dat men zich niet overdreven met de zaken van zijn naaste bemoeit. (T. Iss. 5:1) <sup>2)</sup>. De „eenvoudige van hart” wendt zich af van alle zondige dingen, om zich geheel aan God te kunnen geven <sup>3)</sup>.

In het licht van deze uiteenzettingen moet ook het synoptisch woord worden gezien. Als het oog ἀπλους is, is het geheel op God gericht en dan wordt daarmee uitgedrukt, dat het hart oprecht vóór God is. Is het oog πονηρος, dan wordt de aandacht voortdurend afgeleid: men ziet telkens ter zijde, neemt daardoor geen goede dingen op, ziet Gods wil „verdraaid”. Zoo ligt dus ook in den indicatief van dit woord de imperatief opgesloten, dat men geheel, met een onverdeeld hart voor God moet kiezen. En misschien is het niet geheel en al toevallig, dat deze spreuk bij Mt. naast het woord van Mt. 6:24 geplaatst is. Want beide behooren thuis in dezelfde sfeer van gedachten. Voor beide spreuken leveren de Testamenten de meest treffende onmiddellijke parallellen en beide woorden gaan in laatste instantie terug

---

<sup>1)</sup> Vgl. ook Sap. Sal. 1:1: met een oprecht, niet-afgeleid hart moet men God zoeken, zonder eenige bijgedachte, want het is ook den schrijver bekend (vs. 3): σκολιοι λογισμοι χαρίζουσιν ἄπο Θεου; God wenscht het hart niet te deelen met zulke verkeerde overwegingen.

Ef. 6:5, Col. 3:22 worden de slaven vermaand ἐν απλ. της καρδιας, d.i. met volkomen toegewijd hart, hun aardsehen meester te dienen, (Vgl. ook nog Rom. 12:8 en Jac. 1:5).

<sup>2)</sup> Vgl. Hermas Mand. 2:1 en T. Iss. 3:1. — Wij mogen in dit verband ook wel herinneren aan de toelatingsspreuk van Mc. 10:15 par., waar in den eisch „ontvangen als een kindeke” wellicht een ἀπλοτης bedoeld wordt, gelijk wij in den tekst beschreven hebben. Men denke verder aan het ἀκεραιος van Mt. 10:16 met de variant ἀπλουστατοι.

<sup>3)</sup> T. Iss. 3:3—4; 4:2—3. Daardoor grenst het begrip ἀπλοτης ook aan σεμνοτης. (Hermas Mand. 2:4, Vis. III 9:1). JÜLICHER herinnert (a. w. II, 101) ook terecht aan Hab. 1:13 en Sir. 32 (35): 10, 12.



op die profetische prediking, die den mensch (het volk) ten aanzien van zijn verhouding tot God stelt voor een onverbiddelijk „entweder-oder”.

In ditzelfde kader van gedachten wil ik ook eenige andere synopt. pericopen plaatsen. In de eerste plaats komt wel Mt. 6:1 vv. (vgl. ook Mt. 23:5v.) in aanmerking. Want de hoofdgedachte van deze passage uit de bergrede ligt wel hierin, dat de halfheid in de vereering van God streng veroordeeld wordt. De Farizeeërs doen hun werken, om van de menschen gezien te worden. Jezus wil, dat deze werken niet om de menschen en zonder eenige begeerte om op te vallen verricht zullen worden. Dàt er aalmoezen gegeven worden, dat er gebeden en gevast wordt, acht ook hij wel van beteekenis. Maar: men moet dan alleen op God zien. Zonder eenige bijbedoeling, oprecht, *ἐν ἀπλοτητι καρδιας* behooren Jezus' leerlingen zich op den wil Gods te richten. De gehoorzaamheid moet volkomen zijn. Dan verspeelt men het loon van God ook niet. Want God — zoo moeten wij wel aanvullen — kan alleen dat werk beloonen, dat geheel ter wille van Hem is gedaan. De huichelaars, die ook loon bij de menschen zoeken, vinden het daar ook wel; maar zij kunnen het dan niet meer van God ontvangen. En daarom moet men kiezen tusschen het loon van de zijde der menschen en dat van de zijde van God. De heilige God wil den mensch geheel bezitten.

Ik meen, dat de voornaamste strekking der pericopen hiermee juist is weergegeven en het behoeft dan nauwelijks betoog, dat zich ook van dit stuk synopt. prediking uit gemakkelijk eenige verbindingslijnen naar het profetisme en naar de Testamenten laten trekken. Naast het boven (bl. 62) reeds genoemde wijs ik nog op enkele woorden, waarin de profeten uitvaren tegen een dergelijke halfheid in het dienen van God. God toornst op een volk, dat hem nadert met den mond en hem eert met de lippen, maar het hart verre van hem houdt. (Jez. 29:13). Hij wenscht niet geraadpleegd te worden door menschen, die den afgod in het hart dragen



(Ezech. 14:1 vv.). Het is hem een gruwel, als men tienden geeft, maar deze niet geheel schenkt (Mal. 3) en offers offert, doch daarvoor ongave, ziekelijke dieren kiest (Mal. 1).

Maar verder is ook hier inzonderheid de chokmaprediking der ἀπλοτης belangrijk. Hoe treffend is b.v. de overeenkomst met de eerste hoofdstukken van T. Aser. In vele voorbeelden wordt daar aangetoond, dat men niet tegelijk vóór het goede en vóór het kwade kan zijn; dat denken de διπροσωποι; men behoort echter alleen het goede aan te hangen. (3:1). „De διπροσωποι dienen niet God, maar hunne begeerten, opdat zij Beliar behagen en den menschen, die op hen gelijken.” (3:2). Zij dienen God half en hun werken worden toch eigenlijk om de menschen gedaan; het blijft διπροσωπον en het geheel is slecht (2:8). Zulke menschen zijn (slechts) voor de helft rein (2:9).

Merkwaardig is voorts nog een stuk uit de Psalmen van Salomo, dat den titel draagt: „een gedicht van Salomo tegen de menschenknechten”<sup>1)</sup>. Ook daar is sprake van menschen, die zich vroom voordoen, doch in werkelijkheid menschenknechten zijn: hun hart is ver van den Heer af. (4:1). Zulk een άνθρωπαρετος leeft ἐν ὑποκρισει tezamen met de vromen, maar des nachts en in het geheim zondigt hij, als hij zich ongezien waant. Ook in deze belangrijke pericoop komen wij dus met religieuze ethiek in aanraking; het geheel is bepaald door de gedachte aan dien God, die slechts met onverdeelde toewijding tevreden kan zijn. Men moet doen en denken geheel richten op God en op zijn loon.

Dit ondergeschikte motief van het loon keert in Mt. 6:1 vv. telkens terug. Het is mogelijk, dat het loon der komende βασιλεια bedoeld is. Maar het is even goed denkbaar, dat het loon reeds in deze wereld geschonken zal worden (vgl. Mc. 10:30, Lc. 14:9—11)<sup>2)</sup>. Naast dit loonmotief speelt nog een derde motief in onze pericoop een rol; als n.l. gewezen

<sup>1)</sup> Ps. Sal. 4: Διαλογη του Σαλωμων τοις άνθρωπαρετοις. (naar Swete).

<sup>2)</sup> Zie WINDISCH, Der Sinn der Bergpr. 16—17.

wordt op den God, die in het verborgen ziet. In O.T. en latere Joodsche litteratuur is het zeer gewoon, dat de vermaning, om toch tusschen een verstandige, juiste en een dwaze, goddelooze levenshouding te kiezen, door dit motief wordt versterkt: Overal waren de oogen van Jahwe rond,

lettende op slechten en goeden.....

Doodenrijk en hel liggen open voor Jahwe,

hoeveel te meer de harten der menschenkinderen

(Spr. 15:3 en 11).

Als Sirach ergens waarschuwt voor huichelachtigheid, dan wordt aan zijn woord kracht bijgezet door de overweging: God zal uw verborgenheden openbaren (1:30)<sup>1)</sup>.

Het zijn dan ook alleen de „dwazen”, die in hun vermetelheid dit inzicht verwerpen:

„Als ik zondig, ziet mij geen oog

of als ik lieg in alle verborgenheid, wie weet het.”

(Sir. 26:21).

Hoe zou God het bespeuren;

de Allerhoogste er kennis van dragen. (Ps. 73:11).

Ook in deze woorden „de Vader, die in het verborgen ziet” hebben wij dus een motief, dat veelvuldig in de religieus-zedelijke leering der Joden terugkeert<sup>2)</sup>. Het is de typische redeneering der „dwazen”, die hierin weerlegd wordt.

Aan deze groep van zedelijke eischen wil ik tenslotte nog de eerste twee antithesen van Mt. 5:21 vv. toevoegen. Jezus geeft hier een nieuwe interpretatie van de wet. Zijn woord richt zich niet alleen tegen de uitlegging der rabbijnen, maar ook tegen de Wet zelf: de geboden van Mozes blijken voor een groote verdieping vatbaar. Het accent valt naar mijn meening ook in deze spreken hierop, dat men God

<sup>1)</sup> Vgl. nog Jer. 23:23 v.; Arist. 132, 210; Sir. 42:18—20; 17:15—20; T. Juda 20:4; T. Zeb. 5:2e; T. Benj. 6:6b; Ps. Sal. 9:5; 14:5 c. a.

<sup>2)</sup> Vgl. verder b.v. Sir. 15:18—19; 39:19; Arist. 133.

geheel gehoorzaam moet zijn <sup>1)</sup>. Zonder duidelijk aangegeven motiveering wordt met profetisch gezag de eisch gesteld. Maar ook achter deze woorden moeten wij dien God denken, die den mensch geheel opeischt en een dienen ἐν ἀποστολῇ verlangt. Voor toornige gevoelens en scheldwoorden verdient men reeds straf (vs. 22). De zondige begeerte staat tenslotte met echtbreuk gelijk (vs. 28). Men is dan immers niet geheel voor God en heeft toch eigenlijk de keuze in de verkeerde richting gedaan. Het verwondert ons dan ook niet, dat het weer de Testamenten zijn, die voor deze woorden de treffendste parallellen opleveren:

„Want vreezende God te kwetsen, wil hij (de rechtvaardige) in het geheel niet, zelfs niet in gedachten, een mensch onrecht doen” (T. Gad. 5:5). In de gespatieerde woorden zien wij wel een heel sterke overeenkomst met de synoptische en CHARLES vindt dan ook in onze plaats „the principle which lies at the root of our Lord’s commands in the Sermon on the Mount: Matt. V, 21 sqq., 27 sqq.” <sup>2)</sup>. In datzelfde hoofdstuk raadt de schrijver aan, den haat te ontvluchten en de liefde des Heeren aan te hangen en spreekt hij van het uitschrijven en het doodenvan den haat (vs. 2b en 3a <sup>3)</sup>). Dit radicale treft ons ook in eenige andere teksten, die inzonderheid met Mt. 5:28 verwant zijn:

„Wie een reine gezindheid heeft in liefde ziet geen vrouw aan met een oogmerk van ontucht; want hij heeft geen bezoedeling in zijn hart, omdat de geest van God op hem rust.” (T. Benj. 8:2). Als het goed is, neemt God dus heel het hart in en is er geen plaats meer voor eenige onreine gedachte.

Wanneer Jozef van zijn zwaren strijd in het huis der Egyptische vrouw gewaagt, dan kan hij roemen: „En zelfs

<sup>1)</sup> Vgl. BULTMANN, Jesus 84—86.

<sup>2)</sup> Test. translated 154.

<sup>3)</sup> Vgl. vooral nog T. Gad. 6:1.

niet in gedachten (οὐδε ἕως ἐννοίας) neigde ik ooit tot haar.” (T. Joz. 9:2). En zoo wordt er in T. Ruben op gewezen, dat men zelfs in de gezindheid (τῇ διανοίᾳ) rein moet zijn (6:1—2)<sup>1)</sup>. Op grond van deze woorden mogen wij besluiten: ofschoon de formuleering met name in Mt. 5:28 nog iets scherper is dan in de teksten der Testamenten, deze laatste bieden toch een inhoud, die volkomen gelijkwaardig is aan de synoptische spreken.

In de laat-Joodsche litteratuur vinden we deze idee der gedachte-zonde buiten de Testamenten nergens duidelijk terug<sup>2)</sup>. In het O. T. komt ze in het geheel niet voor<sup>3)</sup>. Toch mogen we de geciteerde teksten uit de Testamenten en het synoptisch evangelie aanmerken als een radicale consequentie van de boven besproken profetische ideeën. De najiverige, heilige God wenscht volkomen gehoorzaamheid; de laatste gevolgtrekking moet zijn, dat hij ook de zondige gedachte bij den mensch veroordeelt.

Van de twee spreken Mt. 5:22 en Mt. 5:28 kan al evenmin als van de voorafgaande gezegd worden, dat zij eschatologisch bepaald zijn. Het zijn zedelijke eischen, die in laatste instantie op de godsidee gegrondvest zijn. Slechts in de gedachte van de γεννα (vs. 22) wordt een eschatologisch motief binnengevoerd. Het is echter duidelijk, dat de eisch zelf op geenerlei wijze door deze idee is beïnvloed. —

Wij komen wel geheel in de sfeer van de chokma, als wij thans overgaan tot Jezus' woorden over de nederigheid. De nederigheid is immers voor de Joodsche wijsheid een ken-

<sup>1)</sup> Vgl. ook T. Rub. 4:8b: τὰς ἐννοίας ἐκαθάρισεν ἀπο πάσης πορνείας.

<sup>2)</sup> De L. V. noemt (bij Job 31:1) Sir. 9:5, 8. Anderen hebben gewezen op Sir. 23:4—6. Op beide plaatsen wordt echter niet de zondige gedachte veroordeeld, maar op het gevaarlijke van wellustige begeerten gewezen, omdat de begeerte bijna onvermijdelijk tot de daad leidt.

<sup>3)</sup> Zie het artikel van B. D. EERDMANS over „De gedachte-zonde in het Oude Testament”, Th. T. 1905, 307 vv. Men vindt daar (314 vv.) ook uitgelegd, waarom Job 31:1, door WELLHAUSEN (Evg. Mt. 21) volkomen equivalent aan Mt. 5:27 geacht, niet gelijkwaardig is.

merkend begrip. In de chokma gaat het om levensinzicht en het principe daarvan is de vreeze des Heeren <sup>1)</sup>. De nederigen van Spreuken en Psalmen weten, dat zij kleine, zwakke menschen zijn tegenover de ontzagwekkende grootheid van God en naar dat besef richten zij hun leven in. Maar juist deze nederigen hebben Gods welgevallen <sup>2)</sup>. Al wie zich verheft in hoogmoed is den Heer een gruwel <sup>3)</sup>. Wee dien hoogmoedigen, die zich zelf zoo gewichtig achten en wanen, dat zij alles kunnen. Men moet zich voegen bij de bescheiden menschen, die de vermetelheid der spotters geheel verwerpen.

Het is dan ook een typisch beginsel der wijzen, dat in de bekende spreuk „Wie zich zelven verhoogt, zal vernederd worden enz.” (Mt. 23:12 parr.) tot uiting komt <sup>4)</sup>. Deze tekst staat in de synopt. evangeliën niet alleen. Dezelfde wijsheid leert Jezus Lc. 16:15c: „Wat hoog is bij de menschen, is een gruwel voor God.” Een woord waarnaast onmiddellijk een treffende parallel uit de chokma geplaatst kan worden:

„Afschuw heeft Jahwe van elken hoogmoedige”  
(Spr. 16:5a).

In trots en vermetelheid ligt verderf (Tob. 4:13) en de wijsheid waarschuwt dan ook voortdurend voor de gevaren der brutale zelfverheffing.

In dit licht moeten wij ook Jezus' raadgeving (Lc. 14 vs. 7—11) betreffende de rangorde aan tafel zien <sup>5)</sup>. Verschillende geleerden, onder welke Jülicher en Wellhausen, zien in deze pericoop niets anders dan een gedrags-

<sup>1)</sup> Spr. 1:7; 15:33; Sir. 1:20; Arist. 200, 235.

<sup>2)</sup> Spr. 22:4; Sir. 10:14; Sir. 3:17—19; 11:5—6.

<sup>3)</sup> Spr. 16:5; 29:23; Arist. 263. Vgl. ook Jez. 2:11 vv. Ook hier vervloeden de grenzen tusschen chokma en profetie.

<sup>4)</sup> Vgl. vooral Sir. 10:14.

<sup>5)</sup> Vgl. Mt. 20:28 Cod. D. παραβολη van vs. 7 heeft hier den zin van „spreuk” (vgl. Mc. 7:17 par. en Lc. 4:23).

lijn voor tafelgasten <sup>1)</sup>. Deze opvatting lijkt mij de meest aannemelijke en het is niet in te zien, waarom een dergelijke uitspraak aan Jezus zou moeten worden ontzegd. Wel moet er de nadruk op gelegd worden, dat er dan nog niet van een profane levensregel naar ons begrip gesproken behoeft te worden. Zelfs bij deze oogenschijnlijk louter verstandige raadgevingen ontbreekt de religieuze achtergrond niet geheel en al. Voor Jezus en voor de wijzen der Spreuken zijn er ook op dergelijk levensterrein wetten te ontdekken, die door God worden gehandhaafd en die men daarom niet strafeloos kan verwaarloozen.

Verschillende characteristica der chokma vinden we in deze korte overlevering terug. Jezus geeft hier in de eerste plaats een gedragslijn voor een beperkt levensgebied. Zoo weet ook de Joodsche wijsheid in kernachtige spreuken of meer uitgewerkt betoog te zeggen, hoe bureu, vrienden, heer en slaaf, gastheer en gasten zich tegenover elkander hebben te gedragen <sup>2)</sup>. De verwantschap wordt nog treffender, als wij op den inhoud letten. Reeds het algemeene principe — nederigheid en bescheidenheid winnen het van hoogmoed en brutaliteit — raakt het hart der Joodsche wijsheid.

Uit de vele parallellen <sup>3)</sup> moge slechts de meest gelijkende worden uitgeschreven:

Wees niet aanmatigend in tegenwoordigheid van een koning,  
en stel u niet op de plaats der grooten;

Want het is beter, dat men tot u zegt:

Ga hooger op; hierheen!

dan dat men u vernedert voor een aanzienlijke,

dien gij toch wel gezien hadt (Spr. 25: 6—7).

Naast dit algemeene vallen bijzondere punten van verwant-

<sup>1)</sup> WELLHAUSEN, *Evg. Lucæ* 1904, 78. JÜLICHER, a. w. II, 253. Vgl. ook BULTMANN, *Syn. Trad.*, 62. Anders WEINEL, a. w. <sup>2</sup> 111 en JOH. WEISS, a. w. I, 464.

<sup>2)</sup> Vgl. boven bl. 23. Zie verder COUARD, a. w. 156 v.

<sup>3)</sup> Spr. 29 : 23; Sir. 3 : 17—19, Arist. 257, 269.

schap in 't oog. Maxime voor het levensgedrag is zoowel bij Jezus als in de Spreuken: vermijd het slechte om de slechte gevolgen en doe het goede ter wille van de goede gevolgen. Ook dit behoort bij het juiste inzicht in Gods wetten voor het leven: „denn es besteht die vortreffliche Ordnung in der Welt, dasz das Gute seinen Lohn in sich trägt, das Böse sich selbst bestraft”<sup>1)</sup>. Onder deze gevolgen zijn de aardse eer en de aardse schande van gewicht. In de chokma vindt men dit herhaaldelijk als motief: Wie zich eerst bescheiden gedraagt, komt weldra tot glorie; de brutale mensch daarentegen wordt straks door anderen in zijn hoogmoed ten toon gesteld<sup>2)</sup>. Op grond van dit alles meenen wij te mogen zeggen, dat Le. 14: 7—11 een typisch stuk chokma is.

Ik wijs voorts op Le. 12: 16—20: de gelijkenis van den rijken dwaas<sup>3)</sup>. Een „Beispielserzählung”, waarin ons het doen en drijven van een goddeloos mensch wordt geteekend. Deze man is een uit den kring der gevaarlijke spotters, die durven zeggen: er is geen God. Daarin ligt immers de hoofdzonde van deze menschen, die in Psalmen en Spreuken zulk een rol spelen, besloten. Zij ontkennen het bestaan van God niet op grond van theoretische overwegingen, maar zijn er van overtuigd, dat het volmaakt onverschillig is, of men met God rekening houdt, ja of neen. Deze menschen lachen om die onnoozelen, die zich tot hun verstandig inzicht nog niet hebben weten te verheffen. Zij zeggen tot God:

„Blijf ver van ons; wij hebben geen lust in de kennis  
uwer wegen.

Wat is de Machtige, dat wij hem zouden dienen;  
en wat zou het ons baten, dat wij hem biddend ge-  
naakten?” (Job. 21: 14—15).

<sup>1)</sup> P. VOLZ, a. w. 1921, 148.

<sup>2)</sup> Vgl. Spr. 11: 2; Sir. 1: 30; 18: 31; 23: 3b.

<sup>3)</sup> Vs. 21 ontbreekt in sommige hss. en behoort waarschijnlijk niet tot de oorspronkelijke vertelling. Zie KLOSTERMANN Lk. en BULTMANN Syn. Trad. 111.



De booze hoont met opgetrokken neus Jahwe.  
 Hij straft niet; er is geen God! zoo zijn al zijn over-  
 leggingen,  
 Hij zegt bij zich zelve: God vergeet het,  
 Hij heeft zijn gelaat verborgen, hij krijgt er nooit iets  
 van te zien. Ps. 10:4 en 11 (L. V.).

In de practijk des levens heeft God geen beteekenis. Men gaat op zijn eigen wegen voort, omdat God toch niet straft of beloont.<sup>1)</sup> Met weinige woorden laat Jezus ons een type van een dergelijke levensverhouding zien: een man, die den machtigen God minacht.

Hoe nauw deze geschiedenis verwant is met den geest van psalmen en spreken, doet ons ook een parallel uit Jezus Sirach beseffen:

„Menigeen wil rijk worden door zich zelf (eerst) alles  
 te ontzeggen en (naderhand) blijft zijn succes uit.  
 Wanneer hij denkt: ik heb het gevonden  
 en nu wil ik eten van mijn goed,  
 dan weet hij niet, wat voor een dag komt  
 en hij moet het anderen overlaten en sterven.”  
 (Sir. 11:18—19).

De punten van overeenkomst met het synoptische stuk zijn opmerkelijk. Reeds de algemeene levenswaardeering is van eenzelfde makelij. Gierig ontzegt men zich alles, op bijeen-schrapen is het gansche bestaan gericht, aan God wordt niet gedacht. Eindelijk zal men genieten. Maar men heeft dan vergeten, dat het uur van den dood niet door den mensch, maar door God wordt bepaald. Wee den mensch, die meent, dat hij over zijn leven beschikken kan: „Talrijk zijn de plannen in des menschen hart, maar de raadslog van God, die komt tot stand.” (Spr. 19:21, vgl. 16:9 en 28:26). Bovendien — zoowel Jezus als Sirach brengen dit motief naar voren —,

<sup>1)</sup> Vgl. verder Ps. 73:11; 14:1; 62:11b; Jer. 12:4c; Ps. Sal. 14:4—5a.

God kan zoo plotseling en geheel onverwacht ingrijpen. Hierop legt de Joodsche wijze ook elders den nadruk: „Bedenk, dat de dood niet draalt en het besluit der hel u niet is meegedeeld.” (Sir. 14:12). Ook in dit opzicht zou het verstandig zijn, rekening te houden met den machtigen God <sup>1)</sup>.

Typisch is voorts, niet alleen voor de taal, maar ook voor de gansche structuur der wijsheid, het woord „dwaas”, dat Jezus den rijken boer door God laat toevoegen. Door dit eene woord worden wij herinnerd aan die tegenstelling, die voor de chokma wel de meest fundamenteele genoemd mag worden, die van „wijzen” en „dwazen”. De laatsten zijn degenen, die hardnekkig blijven streven naar een verkeerd doel. Jezus teekent in onze gelijkenis het voorbeeld van zulk een dwaas, om juist daardoor zoo krachtig mogelijk tot het kiezen van een tegenovergestelde levenshouding op te wekken. Wat God vraagt, is juist het tegendeel van wat dit slag van menschen doet <sup>2)</sup>. Zij vertrouwen trotsch en brutaal op eigen kunnen (vgl. Sir. 5:1 en Spr. 11:28). Het succes der spotters zou daartoe ook kunnen verleiden. In waarheid kan slechts hij krachtig zijn, die op God bouwt.

Tenslotte is aan beide zijden nog een voornaam motief: Wat men met veel zwoegen vergaard heeft, zal men toch aan anderen moeten overlaten. Herhaaldelijk blijkt dit voor den wijze een overweging van beteekenis te zijn. Men moet maar niet al te afgunstig naar de heerlijkheid van den rijke zien,

Want wanneer hij sterft, zal hij dat alles niet  
meenemen,  
zijn heerlijkheid volgt hem in de groeve  
niet. (Ps. 49:17 vv.) <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Spr. 27:1; Sir. 5:7; 10:10.

<sup>2)</sup> Zie vooral WINDISCH (Sinn der Bergpr. 67—68) over dit „Motiv der direkten Antithese”: „Aus dem falschen Beispiel ist das Richtige zu deduzieren, indem man jeden Charakterzug in sein Gegenteil umkehrt.”

<sup>3)</sup> Vgl. Ps. 39:7, Ps. 49:11c—12, Pred. 5:14; 2:18, 21, 26. Sir. 14:4.

Dan baten geen aardse schatten meer. Op dit punt — ik mag het terloops opmerken — is onze parabel dan ook verwant aan het woord van Mc. 8:36: „Wat baat het den mensch, zoo hij de geheele wereld gewint en zijn leven verliest.” BULTMANN vermoedt toch wel met recht, dat de eenvoudige zin van deze woorden slechts deze is: „was helpen dem Menschen alle Güter der Welt, wenn er sterben musz”<sup>1)</sup>).

Het korte verhaal van Lc. 12 vertoont dus op menig punt wel zeer nauwe verwantschap met Sir. 11:18—19 en in het algemeen met den geest der wijsheid <sup>2)</sup>). Ik acht het voorts duidelijk, dat de dingen ook hier niet beschouwd worden uit het gezichtspunt der op handen zijnde βασιλεια <sup>3)</sup>). De pericop is voor verreweg het grootste deel door typische wijsheidsmotieven bepaald. Slechts in vs. 20 komt een eschatologisch motief naar voren. Wij hebben daar echter niet te doen met een eschatologie van het groote eindgericht, maar met een type van individualistische eschatologie, dat men verder slechts op weinige plaatsen in de evangeliën aantreft <sup>4)</sup>). De beslissing over het leven van den mensch valt daar onmiddellijk na den dood <sup>5)</sup>).

Het duidelijkst treffen wij deze individualistische eschatologie aan in de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus. Daar bovendien het eerste deel dezer parabel een prediking over de nederigheid brengt, die met het voorafgaande in overeenstemming is, meen ik deze gelijkenis hier te kunnen bespreken.

WINDISCH vestigt er de aandacht op, dat de evangelische variant van een Egyptisch sprookjesmotief zich van de

<sup>1)</sup> Jesus 51, Syn. Trad. 49.

<sup>2)</sup> Vgl. JÜLICHER, a. w. II, 616.

<sup>3)</sup> Ten onrechte ziet H. PREISKER, a. w. 26 Lc. 12 : 16—21 in het licht der apocalyptische verwachtingen.

<sup>4)</sup> n.l. Lc. 16 : 19—31 en Lc. 23 : 43. Vgl. het art. van H. WINDISCH, Over strekking en echtheid der Lazarus-parabel. N. Th. T. 1925, 359 vv.

<sup>5)</sup> Vgl. P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniël bis Akiba, 1903, 58.

andere varianten juist schijnt te onderscheiden „door uitschakeling van alle religieus-ethische momenten”, waardoor men den indruk krijgt, dat men met een veruiterlijkte vorm van het verhaal te doen heeft. Nergens wordt uitdrukkelijk gezegd, dat Lazarus vroom was. Hebben wij in zijn persoon dan niets anders dan een proletariër te zien?<sup>1)</sup>

WINDISCH acht dit toch niet aannemelijk en wel op de volgende gronden: 1. Als Jezus in gelijkenissen of spreuken contrasten teekent, bepaalt hij zich gaarne tot een enkel punt, een enkele antithese. 2. Het zou *typisch Joodsch* geweest zijn, indien deugden en verdiensten van Lazarus waren onderstreept. Nu dit hier ontbreekt, wordt het des te meer waarschijnlijk, dat het voor Jezus van zelf sprak, dat „zijn arme held een *‘āni*, een vrome was..... en dat alleen om stilistisch-aesthetische gronden die religieuze houding niet uitdrukkelijk naar voren is gebracht.” 3. Dit religieuze moment is toch aangeduid door den naam Lazarus = Eleazar = God helpt <sup>2)</sup>. Door zijn naam wordt de arme als een *‘āni* gekenmerkt.

En de prediking van dit eerste gedeelte der gelijkenis komt dan ook overeen met het schema, dat wij boven reeds op andere plaatsen in de evangeliën hebben gevonden: de hoogmoedige <sup>3)</sup> wordt gebroken, de nederige verhoogd.

Verder betoogt WINDISCH, dat de eschatologie van de parabel in het evangelie niet overheerscht. Maar waar ze voorkomt, levert dit nog geen bewijs voor „onechtheid”. Onze slot-som is dus: het ideaal der nederigheid, het leven van den *‘āni* wordt hier niet aangeprezen doordat op het groote gericht, dat binnen weinige dagen zal worden voltrokken, gewezen wordt, maar doordat de aandacht gericht wordt naar

---

<sup>1)</sup> Zoo oordeelt o. a. BAYET, a. w. 82; vgl. ook KLAUSNER, a. w. 375 en BULTMANN, Jesus 97.

<sup>2)</sup> Vgl. art. van H. OORT, Lazarus, Th. T. 1919, 1 vv.

<sup>3)</sup> Op blz. 352 maakt WINDISCH aannemelijk, dat de rijke man toch als onbarmhartig moet gelden.

die toekomst, die den mensch onmiddellijk na zijn dood wacht. Zoo vinden we ook hier een prediking, die in het kader der chokma volkomen past.

Het mag m.i. zelfs betwijfeld worden, of de bekende spreuk „Oordeelt niet, opdat gij niet geoordeeld wordt” (Mt. 7:2) in het licht der eschatologische situatie beschouwd moet worden. Aan de verzen 3—5, die thans bij de spreuk aansluiten, maar oorspronkelijk wellicht afzonderlijk hebben bestaan, is het eschatologisch gezichtspunt ten eenenmale vreemd. Maar we hebben naar het mij voorkomt zelfs niet het recht Mt. 7:2 per se eschatologisch te interpreteren. Dat zou slechts het geval zijn, wanneer overal elders in de evangeliën de op handen zijnde dag des oordeels de zedelijke eischen bepaalde. Nu er echter zoovele spreuken in de evangeliën zijn, die niets met de eschatologische situatie te maken hebben, is het althans zeer wel mogelijk, dat wij ook hier een regel van wijsheid voor ons hebben, waarbij eenvoudig de gedachte aan den (waar en wanneer dan ook) vergeldenden God den zedelijken eisch motiveert. In dat geval vinden we in T. Zeb. 5:3 een parallellen gedachtengang:

„Hebt daarom medelijden in uwe harten, omdat gelijk iemand zijn naaste doet, de Heer hem precies zoo zal doen.” Zoowel in Mt. 7:2 als in het woord van Zebulon wordt gewezen op een zekere vergelding, die God zal doen plaats vinden. Over het wanneer wordt niet gesproken; ze kan in het toekomstige, maar evenzeer in dit leven worden voltrokken. Bij de plaats van Zebulon blijkt in het volgende vers duidelijk, dat ook dit laatste mogelijk is. Trouwens de chokma merkt in dit leven voortdurend verband tusschen iemands doen en zijn lot; men wordt gestraft juist in datgene, waarin men heeft gezondigd <sup>1)</sup>.

Ik onderschrijf dan ook BULTMANN'S oordeel, dat dit vers gerekend mag worden tot die woorden „die nichts von jener

<sup>1)</sup> Vgl. P. VOLZ, a. w. 147 v.

eschatologischen Spannung enthalten''<sup>1)</sup>). Het is een woord, dat althans even goed zou passen in de chokma als in de apocalyptiek.

In het voorafgaande hebben wij reeds gelegenheid gehad, op dien geest van verstandigheid te wijzen, die zoo kenmerkend is voor de chokma. Ik wijs daarvoor nu nog op Mt. 5: 25—26. Sedert de methode der vormgeschiedenis ons nog duidelijker gedemonstreerd heeft, dat het leggen van het verband tusschen de verschillende pericopen het werk der evangelisten is en dat door hen, veelal in strijd met de oorspronkelijke bedoeling, een bepaald stempel op de oorspronkelijk losse overlevering is gedrukt, kunnen wij nog vrijer staan tegenover de encadreering, waarin Mt. deze woorden heeft gevat. De waarschijnlijkheid wordt daardoor grooter, dat wij hier eenvoudig met een nuttig voorschrift van Jezus hebben te doen<sup>2)</sup>. En er is dan m. i. geen enkele reden, om een dergelijk voorschrift aan Jezus te ontfangen<sup>3)</sup>. Jezus geeft hier dan, gelijk in Lc. 14: 7—11 een raad betreffende een zeer concreet geval uit het dagelijksch leven. Dit brengt ons reeds op het terrein der chokma. Maar bovendien is de practisch-utilistische motiveering geheel in haar geest. Men meet het zedelijk handelen af naar zijn profijt. God te vreezen heeft zijn nut. De Joodsche ethiek heeft daardoor in menige spreuk dat nuchtere en alledaagsche, dat kenmerkend is voor de moraal der volkswijsheid. Ik meen, dat deze nuchterheid ook in Jezus' vermaning terug te vinden is.

---

<sup>1)</sup> Die Erforschung der synoptischen Evangelien 1925, 11. WINDISCH oordeelt anders: Sinn der Bergpr. 18.

<sup>2)</sup> Zoo o. a. JOH. WEISS, a. w. I, 264 en JÜLICHER, a. w. II, 245. — Ook K. F. PROOST, a. w. 34, ziet in de woorden „een vrij alledaagsche practische raadgeving''. Tegen een allegorisch-eschatologische opvatting (waartoe ook WINDISCH geneigd schijnt te zijn, Sinn der Bergpr. 18) voert hij o. a. terecht aan „dat die mensch in de gevangenis komt, maar er uit kan komen, wanneer de laatste penning betaald is.''

<sup>3)</sup> „Aber warum sollte Jesus nicht auch einmal eine derartige Regel für das profane Leben gegeben haben.'' (JOH. WEISS, a. w. I, 264).



Typisch voor de chokma is ook dit, dat de onmiddellijke gevolgen van het verkeerde gedrag als eenig motief worden gebezigd. De wijze bepaalt zijn aandacht voor een groot deel bij het loon en de straf, die reeds spoedig in dit leven gegeven worden <sup>1)</sup>. Desgelijks waarschuwt Jezus voor den last en de moeite, die men zich bij verwaarloozing van den raad weldra op den hals zou halen. — Wij mogen dan ook concludeeren, dat onze verzen den geest der chokma ademen. Van eschatologie is hier evenmin iets te bespeuren en terecht oordeelt BRANDT (in zijn critiek op het werk van ALBERT SCHWEITZER) bij deze plaats: „Het springt zonder meer in het oog, dat het einde der wereld nog niet binnen zeer korten tijd wordt verwacht <sup>2)</sup>).

Deze verstandigheid der chokma komt ons verder uit de vermaning „Zijt verstandig als de slangen en oprecht als de duiven” (Mt. 10:16) tegemoet <sup>3)</sup>.

De slang is voorbeeldig voor Jezus' leerlingen op één punt, dat der verstandigheid. WEINEL meent, dat, indien dit woord door Jezus gesproken is, het tweede deel van den volzin de hoofdzaak geweest moet zijn <sup>4)</sup>. Dit moge juist zijn, toch is de geest van het eerste gedeelte niet zoo vreemd aan Jezus' ethiek, als sommigen dat willen doen voorkomen. Het is geheel de geest der wijsheid, die het dwaas vindt, het gezond verstand bij het bepalen van de levenshouding uit te schakelen <sup>5)</sup>.

Hoe de oorspronkelijke zin van de gelijkenis van den ontrouwen rentmeester (Le. 16:1 vv) ook geweest

<sup>1)</sup> Vgl. P. VOLZ, a. w. 148. Men leze b.v. Spr. 6:32—35; Sir. 9:5—6; 22:23b; 38:17.

<sup>2)</sup> W. BRANDT, Jezus en de messiaansche verwachting. Teylers Th. T. 1907, 502.

<sup>3)</sup> De spreuk heeft oorspronkelijk wel afzonderlijk bestaan, daar zij slecht in den samenhang past. Zoo oordeelt ook JOH. WEISS, I 298.

<sup>4)</sup> a. w. 103.

<sup>5)</sup> Men kan dit reeds opmaken uit den woordenschat der chokma, waarin het woord *φρονιμος* zeer veelvuldig voorkomt.



moge zijn, iets van dienzelfden geest treffen we ook daar ongetwijfeld aan. De afzonderlijke trekken zijn van geen gewicht: het is slechts de verstandigheid, het handige berekenen van den rentmeester, dat ten voorbeeld wordt gesteld. Jezus beveelt den leerlingen „Weltklugheit” in den omgang met de menschen aan <sup>1)</sup>).

WEISS noch JÜLICHER kunnen echter geheel vrede hebben met dit resultaat. De eerste meent, dat een werkelijk voorval Jezus aanleiding tot het verhaalde heeft gegeven, waarbij dan wellicht een half ironische toon in rekening gebracht zou moeten worden, terwijl JÜLICHER „die entschlossene Ausnützung der Gegenwart als Vorbedingung für eine erfreuliche Zukunft” als de laatste bedoeling der parabel meent te moeten aannemen. Het komt mij voor, dat men bij het eerste resultaat kan blijven staan. Dit is immers volkomen in overeenstemming met de raadgeving van Mt. 10:16 en de boven besproken verzen Mt. 5:25—26, die wij als een concrete toepassing van dit beginsel der verstandigheid kunnen opvatten. Wij hebben dan ook hier weer zuivere chokma. Zij verzuimt niet, telkens opnieuw op deze verstandigheid in den omgang met anderen te wijzen; zij weet het, dat hij, die weldaden bewijst, ten tijde van zijn val steun zal vinden (Sir. 3:31) en raadt daarom den vriend trouw te blijven in zijn armoede, opdat men ook aan zijn geluk deel zal hebben (Sir. 22:23) <sup>2)</sup>).

Gewoon religieuze ethiek brengen verder diè woorden van Jezus, die spreken over het gebed. (Lc. 11:5 vv.; Mt. 7:7—11). Niet ten onrechte rekent BULTMANN ook deze woorden tot die vroomheid, waarin de geest „der des volkstümlichen Gottesglaubens ist” <sup>3)</sup>). Elk gebed wordt verhoord, dat moet als een onomstootelijke zekerheid voor Jezus’ hoorders vast-

<sup>1)</sup> Zoo JOH. WEISS, a. w. I, 471 en JÜLICHER, a. w. II, 510.

<sup>2)</sup> Vgl. Pred. 11:1—3. — Ook de spreuk Lc. 16:9 behelst een verstandige raadgeving. Zie M. VAN RHIJN, Een blik in het onderwijs van Jezus, 1924, 41 v.

<sup>3)</sup> Syn. Trad. 62 v.

staan. Het gebed dient God te bewegen iets te doen, wat hij anders niet gedaan zou hebben; zooals de eene mensch door te pleiten en sterk aan te houden bij den ander iets gedaan kan krijgen. Theoretische bezwaren konden bij Jezus niet opkomen. Elke gebeurtenis geschiedt telkens door een nieuw besluit van God <sup>1)</sup>. Daarom: het vragen zal niet vergeefsch zijn; het onvermoeid volgehouden gebed heeft ten laatste zeker uitwerking. — In deze stukken klinkt de populair religieuze toon. Van de eschatologische spanning is niets aangeduid en de analogieën voor deze woorden vinden wij dan ook met name in Psalmen en Spreuken:

Jahwe is allen, die hem aanroepen nabij...

Hij vervult de wenschen van hen, die hem vreezen.

(Ps. 145: 18—19) <sup>2)</sup>.

Ook elders wekt Jezus op, het bijna onmogelijke van het bidden te verwachten (Mc. 11: 24; Mt. 21: 22); men moet dan echter zoo moedig gelooven, dat er geen oogenblik twijfel in het hart opklimt (Mc. 11: 23, vgl. Mt. 17: 20, Lc. 17: 6). De πιστις, waarvan hier sprake is, verlangt een volkomen vertrouwen op Gods vermogen en zijn bereidvaardigheid om den menschen te geven <sup>3)</sup>. Voor Jezus is godsgeloof geen wereldbeschouwing, hij gebruikt het woord ook niet in tegenstelling met den twijfel aan het bestaan van God; πιστις beteekent voor hem vertrouwen op Gods almacht <sup>4)</sup>. Voor het διακρινεσθαι ten aanzien van die almacht kan niet genoeg gewaarschuwd worden. Men moet door-drongen zijn van het geloof: παντα δυνατα τῷ πιστευοντι. (Mc. 9: 23). Dan kan ook een weinig van dat geloof wonderen doen. (Mt. 17: 20).

<sup>1)</sup> Zie vooral BULTMANN, Jesus 170—71.

<sup>2)</sup> Vgl. Ps. Sal. 6: 7b—8; Spr. 8: 17b; Ps. 55: 17—18, 20; Sir. 32: 21.

<sup>3)</sup> Vgl. voor dit begrip van „geloof” vooral Jac. 1: 5—6 en Hermas Mand. 9 en daarbij de commentaren van WINDISCH en DIBELIUS in Lietzmanns Handbuch.

<sup>4)</sup> Vgl. BULTMANN, Jesus 175.

Op zulk een πιστευειν dringt ook de Joodsche litteratuur op verschillende plaatsen aan, al wordt daar wel nergens tot zulk een energie in het gelooven opgewekt als in Mt. 17:20 en Lc. 17:6. Ik noem b.v. Sir. 2:10:

„Wie vertrouwde (ἐνεπιστευσεν) op den Heer en werd te schande?.....

Of wie riep hem aan, zonder dat hij hem zag?’’<sup>1)</sup>

Ook verder terug, in het O. T., is dit begrip van geloof trouwens niet ongewoon. Als God aan Abraham een zoon belooft, dan gelooft Abraham God (אֱמַן), ondanks zijn ouderdom. Tot zulk een geloof maant Jezaja (7:9; 28:16c): men moet alles van God durven verwachten<sup>2)</sup>. — Wij mogen dus zeggen, dat wij in de synopt. woorden over het bidden en vertrouwen (in sommige paradoxale spreuken trouwens geradicaliseerde) oudtestamentische vroomheid bezitten, voor welke de geboden niet uit de eschatologie, doch uit een eenvoudig godsgeloof voortvloeien.

De nauwe verwantschap van een gedeelte van Jezus' ethiek met die der wijsheid blijkt bovenal duidelijk uit de woorden over het bezorgd-zijn (Mt. 6:25 vv.). Hier hooren wij wel in het bijzonder de tonen der Joodsche chokma. De gestelde eisch van het niet bezorgd-zijn wordt door verschillende motieven gesteund: vs. 25 geeft een eenvoudig religieus motief: God geeft de groote gave van het (physische) leven (ψυχή) aan den mensch; daaruit mag toch wel a minore ad maius de gevolgtrekking gemaakt worden, dat hij ook de veel geringere dingen van voedsel en kleeding aan den mensch zal schenken. Een zeer eenvoudig voorzienigheids-

<sup>1)</sup> Vgl. Sir. 7:10 LXX, Sir. 2:6; 2:8, Sap. Sal. 1:2—3.

<sup>2)</sup> Zie verder Ps. 78:21 vv., Num. 14:11, Dan. 6:24 en I Makk. 2:59; de drie laatste plaatsen geciteerd bij HATCH, The Pauline Idea of Faith; in its relation to jewish and hellenistic religion, Harvard Theol. Studies, II, 1917, 15 en E. WISSMANN, Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, 79. — Zie ook SCHULTZ, Alttest. Theologie, 1889, 429 vv.

geloof, „ein Urlaub religiöser Empfindung“ (JOH. WEISS<sup>1</sup>).

Een zeldzaam optimistische natuur- en levensbeschouwing vooronderstellen vs. 26 en vs. 28—30: „die ganze Welt wie ein Garten, den der himmlische Vater mit Liebe und Sorgfalt pflegt.“ Bloemen en vogels getuigen reeds machtig van Gods voorzienigheid; wederom, hoeveel te meer zal God dan zorgen voor de menschen (dezelfde gedachte in Mt. 10: 29—31 par.)<sup>2</sup>). Dit naïeve optimisme vinden wij menigmaal in Psalmen en Spreuken terug. Ik denk aan Ps. 104 (vs. 13—14):

Hij drenkt de bergen uit zijn opperzalen;  
van de vrucht uwer werken wordt de aarde verzadigd;  
Hij doet het gras uitspruiten voor het vee,  
en de gewassen ten dienste des menschen  
om brood uit de aarde voort te brengen<sup>3</sup>).

Men mag rustig vertrouwen op God, „die spijsz geeft aan alle vleesch“ (Ps. 136: 25a), „die regen bereidt voor de aarde, die aan de bergen gras doet ontspruiten, aan het vee zijn spijsz geeft, aan de jonge raven, die er om roepen (Ps. 147: 8—9); die vogelen en visschen voedt en voedsel verschaft op de weide voor alle gedierte“ (Ps. Sal. 5: 9—12). Telkens ditzelfde optimisme, dat slechts de zegeningen en de groote wijsheid Gods opmerkt<sup>4</sup>).

Een eenigszins andere toon klinkt ons uit vs. 27 tegen:

<sup>1</sup>) a w .I, 282.

<sup>2</sup>) Vgl. trouwens bij het *ἀλιγοπιστοι* van vs. 30 de uiteenzetting hierboven over de *πιστις*.

<sup>3</sup>) Vgl. ook vs. 27—28. Zie SCHULTZ, a. w. 547.

<sup>4</sup>) Vgl. verder Ps. Sal. 5: 13—16; T. Gad. 7: 2, Arist. 190, 259.

Zie vooral WINDISCH, Sinn der Bergpr. 17: „Die Welt ist ein Kosmos, wo jedes Wesen seinen von Gott ihm angewiesenen Platz hat, reichlich und täglich versorgt wird, ein Kosmos, dessen Einrichtungen harmonisch und logisch durchdaecht sind und darum auch logisch erfasst werden können. Es ist eine Weltanschauung, die von starkem religiösen Optimismus und frommem Rationalismus durchwärmt und durchdrungen ist, Aufklärungsfrömmigkeit, aber wirkliche, strenge Frömmigkeit, die den Zweifel als heidnisch verdammt.“

„Wie onder u kan met bezorgd te zijn een el tot zijn lengte toedoen.” Een woord, dat BULTMANN m. i. terecht naast Mc. 8:37 plaatst. In beide spreuken de echt Oostersche prediking der berusting tegenover den God, die geheel over het leven des menschen beschikt. Dit is typische chokma. Tegenover God blijft men onmachtig. Als het leem in de hand van den pottenbakker „zoo is de mensch in de macht van zijn schepper, zoodat hij uit hem iets maakt naar zijn bepaling.” (Sir. 36:13). God geeft en neemt, wanneer Hij wil. En daarom predikt de wijsheid resignatie <sup>1)</sup>. Een andere nuance van deze prediking brengt vs. 34. Het motief is daar: elke dag heeft genoeg aan het eigen kwaad. In plaats van een optimistisch, een populair-pessimistisch motief, dat ook geenszins vreemd is aan den geest der chokma: Men moet zich maar zoo goed mogelijk schikken in de moeiten des levens. En tenslotte in vs. 31 een motief, dat ook in Mt. 5:44 vv. een rol speelt: meer zijn dan de heidenen en zich boven hun kleinmoedige bezorgdheid verheffen! Het is het motief, dat WINDISCH het „Motiv der direkten Antithese” noemt <sup>2)</sup>. Als de heiden, de tollenaar, de dwaas zóó doet, dan doet de ware geloovige juist het tegenovergestelde. Naar een bepaalde „logica” vindt men zoo op eenvoudige wijze het juiste levensgedrag. Dit „logische” is trouwens in de gansche pericoop opvallend. Jezus is hier de wijsheidsleeraar, die met eenvoudige argumenten, aan een bepaald godsgeloof ontleend, zijn prediking der onbezorgdheid als vanzelfsprekend, „sach-gemäsz”, demonstreert <sup>3)</sup>.

Mt. 6:25—34 behelst dus een stuk religieuze wijsheid, die door een eenvoudig godsgeloof is bepaald en die ons in het geheel niet aan de eschatologische situatie doet denken <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Job passim; Ps. Sal. 5:5—6, Spr. 16:9; 20:24, Jub. 12:18, Jer. 10:23.

<sup>2)</sup> WINDISCH, Sinn der Bergpr. 67.

<sup>3)</sup> ibid. 17 en 66.

<sup>4)</sup> Vgl. WERNLE, Jesus, 190 v., E. VON DOBSCHÜTZ, Theol. St. u. Krit., 1911, 6 vv. BULTMANN, Die Erforschung 11.

Slechts vs. 33 maakt op dit laatste een uitzondering. Velen zien het gansche stuk in het licht van dit vers en rekenen dus ook Mt. 6:25 vv. tot de interimsethiek. Zoo spreekt b.v. WISSING van een „groteske zorgeloosheid”, die „verstaanbaar wordt uit de eindstemming”<sup>1)</sup>. Wij merken daartegen op, dat deze onbezorgdheid òns wel grotesk voorkomt, maar voor Jezus geheel rationeel was en als iets volkomen evidents uit de godsgedachte voortvloeide. Wij blijven dus staan voor het feit, dat een eschatologisch motief in onze pericoop aan velerlei chokma-motieven wordt toegevoegd. Het komt uit een andere sfeer van religieus geloof en toch — zoo betoogt WINDISCH met recht — „der Vorsehungsglaube und der eschatologische Reichsglaube schlieszen sich darin zusammen, dasz sie dem Menschen für sein irdisches Dasein völlige Sicherheit verbürgen”<sup>2)</sup>.

Het woord van Mt. 6:19—20 (Lc. 12:33—34) over het verzamelen van schatten brengt ons op geheel ander terrein, doch doet evenzeer aan de Joodsche wijsheids-prediking denken. Ik meen, dat wij hier te doen hebben met een zeer typische „Klugheitsregel”<sup>3)</sup>. In deze verzen wordt toch allereerst een beroep gedaan op het gezond verstand. Mot en roest en dieven kunnen de aardse schatten ontnemen. Daaruit volgt naar de logica der wijsheid, dat men zich aan deze aardse schatten niet mag overgeven en eerst dat leidt door de tegenstelling tot de gedachte aan de hemelsche schatten. Het eschatologisch motief acht ik daarom ondergeschikt. Bovendien is het zeer wel mogelijk, dat ook bij de uitdrukking ἐν οὐρανῷ niet aan den heilstoestand van de op handen zijnde βασιλεία gedacht is, maar, naar het schema eener individualistische eschatologie, aan den hemel onmiddellijk na den dood (vgl. Lc. 12:16—21; 16:19 vv.).

<sup>1)</sup> a. w. 43—44.

<sup>2)</sup> a. w. 18.

<sup>3)</sup> HEINRICI (Die Bergpredigt begriffsgeschichtlich untersucht, 69) rekent deze spreuk tot de „religiös orientierten Gnomen”. Vgl. BULTMANN, Syn. Trad. 63.



De chokma heeft dan ook voor deze spreuk volkomen gelijkwaardige uitspraken. Ik denk b.v. aan T. Levi 13:5: „Oefent weldadigheid (δικαιοσύνην), mijn kinderen, op de aarde, opdat gij ze (als een schat) in de hemelen (terug) vindt”. De strekking van dit woord komt met Mt. 6:19—20 geheel overeen. Maar bovendien merk ik op, dat ook in het woord der Testamenten ἐν ὄψεσιν waarschijnlijk betrekking heeft op de toekomst onmiddellijk na den dood. Aan onze spreuk doet verder een woord uit Sirach (29:10—11) levendig denken:

„Geef maar kwistig uw geld uit voor den broeder en  
den vriend,  
en laat het niet roesten onder steen en muur.  
Leg u een schat aan van milddadigheid en liefde,  
en hij zal u meer van nut zijn dan alles wat ge hebt,  
enz”.

Het parallelisme met Mt. 6 par. springt in het oog. Hier, gelijk daar, de raad, het geld voor weldadigheid te besteden (zoo duidelijk in den tekst van Lc.) en voorts de eisch, evenals in Jezus' woord gemotiveerd door de vergankelijkheid der aardse bezittingen. Deze en andere parallellen<sup>1)</sup> bevestigen m.i. onze stelling, dat ook Mt. 6:19—20 een typische chokmaprediking bevat<sup>2)</sup>.

In de spreukenwijsheid zou ook het woord van Mt. 5:42 (: „Geef, wie van u vraagt en wie van u leenen wil, wend u van hem niet af”) geheel op zijn plaats zijn<sup>3)</sup>. Telkens opnieuw wordt ook daar op milddadigheid aangedrongen:

Wie aan den arme geeft, zal geen gebrck lijden,  
maar wie zijn oogen voor hem sluit, wordt bitter vervloekt (Spr. 28:27).

<sup>1)</sup> Tob. 4:8—10; 12:8c—9.

<sup>2)</sup> WINDISCH onderstreept meer de eschatologische gedachte (a.w. 18—19).

<sup>3)</sup> Vgl. BULTMANN, Syn. Trad. 62.



Voortdurend toont hij (de rechtvaardige) ontferming,  
leent uit,

en zijn kroost wordt tot een zegenspreuk (Ps. 37:26).

In de tora (b.v. Dt. 15:7—8), maar ook in latere geschriften van het Jodendom dezelfde prediking: De vragen van den arme moet men niet verachten (Sir. 4:4—5), zijn naaste leenen (Sir. 29:1—2), ook van harte geven (Tob. 4:7). Ja zelfs de volkomen gelijkwaardige uitspraken ontbreken niet: „wend nimmer uw aangezicht af van welken arme dan ook” (Tob. 4:7) en „geeft iederen mensch met een goed hart” (T. Zeb. 7:2)<sup>1)</sup>.

Naast niet onaanzienlijke punten van overeenkomst zullen wij nu echter belangrijk verschil opmerken, als wij thans de woorden over de vergevensgezindheid en de liefde tot den naaste op beide terreinen vergelijken<sup>2)</sup>. Ik wijs eerst op overeenkomst. Deze is wel met name opmerkelijk in die woorden van Jezus, waarin de vergevensgezindheid ten opzichte van den broeder als de *condicio sine qua non* voor Gods vergevende liefde wordt voorgesteld (Mt. 6:12, 14—15; 18:23 vv.; Mc. 11:25): men kan God niet om vergeving vragen, als men zelf niet vergeffenis geschonken heeft. Aan 't einde van zijn bespreking van Mt. 18:23 vv. oordeelt Jülicher: „Das hätte auch ein Prophet Israels sagen können”. Inderdaad is dit een gedachtengang, die ook in de Joodsehe litteratuur voorkomt. Treffend is de overeenstemming vooral in Sir. 28:2—4:

„Laat varen, wat gij op het hart hebt en bid dan,  
dan zullen u al uwe zonden vergeven worden.  
Een mensch bewaart tegen een ander den toorn  
en bidt God om genezing?

<sup>1)</sup> Vgl. verder b.v. nog. T. Iss. 7:5, T. Zeb. 7:1 en 6:4—6 (echter alleen in bdg. cf. CHARLES, *The Greek Versions*).

<sup>2)</sup> De volgende plaatsen zou ik ook onder II hebben kunnen bespreken. Waar echter verreweg het grootste deel der „parallellellen” op het terrein der *chokma* ligt, heb ik gemeend, ze in dit hoofdstuk te moeten behandelen.

Met een mensch gelijk hij heeft hij geen erbarmen en hij vraagt om genade voor de eigen zonden?"<sup>1)</sup>.

Ook hier dezelfde idee, dat op Gods barmhartigheid alleen hij mag hopen, die zelf barmhartig geweest is<sup>2)</sup>.

Bepalen wij ons nu bij den inhoud der vergevensgezindheid. Uit woorden als Mt. 18:21—23 en Lc. 17:3—4 wordt duidelijk, dat Jezus daaraan de hoogste eischen stelt: men moet zonder meer tot in het oneindige vergeven; er is geen grens. Het behoeft wel geen betoog, dat deze prediking in de chokma niet gewoon is. Toch moet worden erkend, dat ook de wijsheidslitteratuur in een enkel voorschrift heel ver gaat. Het meest verwant aan het N. T. is stellig een bekend stuk uit de Testamenten:

„Hebt elkander van harte lief, en als iemand tegen u zondigt, zeg het hem in vrede en doe het gif van den haat weg, ..... en als hij bekent en berouw heeft, vergeef het hem. Als hij het echter loochent, twist dan niet met hem, opdat gij niet, als hij zweert, dubbel zondigt..... Maar wanneer hij het (weliswaar) ontkent, zich echter toch schaamt, terwijl hij bestraft wordt, houd dan op met hem te bestraffen. Want wie loochent kan berouw krijgen, zoodat hij niet weer tegen u zondigt. Ja, hij zal (u eeren en) vrede (met u) houden. Indien hij echter onbeschaamd is en in de boosheid volhardt, vergeef het hem ook dan van harte en geef aan God de vergelding over" (T. Gad 6:3 vv.).

Het is zeer begrijpelijk, dat Charles van deze plaats kon zeggen: „These verses..... contain the most remarkable statement on the subject of forgiveness in all ancient literature"<sup>3)</sup> en dat hij elders oordeelt: „So perfect are the parallels in thought and diction between these verses and Luke XVII:3, Matt. XVIII:15, 35, that we cannot but assume

<sup>1)</sup> Naar den tekst bij SMEND.

<sup>2)</sup> Vgl. verder Spr. 17:5b en c (in den tekst van de LXX), Tob. 4:7, T. Zeb. 5:3, 8:3 en Test. Abr. B 10.

<sup>3)</sup> Test. translated. Introduction 93.

our Lord's acquaintance with them'' <sup>1)</sup>. Of dit laatste inderdaad waarschijnlijk is, hebben wij hier niet te onderzoeken; het is ons niet om het genetisch verband, doch om de gelijkvormigheid der gedachten te doen en deze is werkelijk zeer treffend.

Vergelijken wij nog een oogenblik de teksten. In de synoptische plaatsen wordt de eisch het scherpst geformuleerd in Mt. 18:21—23. Het rigorisme wordt in Lc. 17 eenigermate getemperd, doordat de vergeving daar afhankelijk gesteld wordt van het *ἐν μετάνοιᾳ* (vs. 3) en het *ἐν... ἐπιστροφῇ* (vs. 4) <sup>2)</sup>. Sterker dan in de synoptische evangeliën legt T. Gad er den nadruk op, dat men tegenover den broeder, die gezondigd heeft, met de uiterste voorzichtigheid te werk moet gaan. Ook daar geldt voor den beleedigde de strenge eisch, om in elk geval te vergeven <sup>3)</sup>. In Mt. 18 wordt echter duidelijker dan in het Testament uitgesproken, dat men vergevensgezind moet blijven, ook al wordt de zonde nog zoo dikwijls herhaald. — Het woord van Gad mag dus stellig naast die van het evangelie gesteld worden (al is de eisch in Mt. toch nog meer tot het onbepaalde verscherpt). Wij vergeten echter niet, dat een woord als dat van het Testament zeer eenzaam in het groote gebied der chokma staat en zelfs woorden, die

<sup>1)</sup> Religious Development, 154. Ik herinner er in dit verband aan, dat CHARLES Galilea beschouwt als „the Home of the Testaments of the XII Patriarchs'' (ibid. 156).

<sup>2)</sup> Dit komt overeen met de eerste mogelijkheid, die in T. Gad voorondersteld wordt (6:3):... *ἐὰν ὁμολογήσας μετάνοιαν ἄφες αὐτῷ*. Daarna ziet Gad moeilijker situaties onder het oog.

<sup>3)</sup> T. Gad voegt daaraan zelfs nog toe *ἀπο καρδίας*. Daar staat tegenover, dat men van God een zekere vergelding verwacht. Waarschijnlijk moet deze laatste zinsnede echter worden opgevat als de weerlegging van een bezwaar tegen zulk een duldende houding. Zij zou n.l. de grondslagen van alle orde op aarde te niet doen. Daartegenover geldt dan, dat men het waken over de vergelding gerust aan God kan overlaten (aldus A. JÜLICHER, *Schr. d. N. T.* II, 1917, 314, in zijn uitlegging van Rm. 12:19a).

tot deze norm eenigszins naderen, vindt men nog zeer zelden. Het bijzondere van Jezus is dus in elk geval, dat hij juist dit hoogste van de chokma predikt.

Tenslotte merk ik nog op, dat de synopt. spreuken en het woord der chokma algemeen religieuze ethiek geven en dat, ofschoon het heel wel denkbaar zou zijn, nergens een toespeling op het naderend einde gemaakt wordt. Mt. 18:21—23 en Lc. 17:3—4 bevatten dus zoogenaamde „absolute” eischen, die niet eschatologisch bepaald zijn.

De genoemde spreuken zijn te beschouwen als een onderdeel van Jezus' liefdeprediking. Ik ga nu over tot de bespreking van eenige andere woorden, die met die prediking in verband staan en wijs dan allereerst op den gulden regel. (Mt. 7:12). Boven (blz. 54 vv.) hebben wij dit woord reeds in ander verband behandeld, thans interesseert het ons voor de vraag, of het verschil tusschen den positieven en den negatieven vorm van gewicht is. Jezus' spreuk geeft den eersten, de Joodsche parallellen (Tob. 4:15 en Hebr. T. Napht. 1:6) den laatsten, uitgezonderd Arist. 207, dat den positieven en negatieven vorm vereenigd brengt. Ik meen, dat dit verschil inderdaad niet zonder beteekenis is. Het is, dunkt mij, duidelijk, dat in het positieve veel meer van den mensch gevraagd wordt en ik vind, dat BISCHOFF dit onderscheid nog niet zoo onjuist aangeeft, als hij het aanduidt door de Latijnsche spreuken „Neminem laede” en „omnes juva”<sup>1)</sup>. De positieve eisch vraagt, dat men zich met alle aandacht verdiept in de behoeften van den naaste. In het negatieve gebod hooren wij toch te veel van de voorzichtigheid en de verstandigheid, die de ethiek der wijsheid kenmerken<sup>2)</sup>. Alleen Arist. 207 behelst iets van den positieven eisch. — Overigens brengt het woord een wijze raadgeving,

<sup>1)</sup> Jesus u. die Rabbinen 1905, 93.

<sup>2)</sup> Anders oordeelen bv. K. F. PROOST, a. w. 154 en G. KITTEL, Probleme, 108 vv.

waarin een heel eenvoudige maatstaf voor het zedelijk handelen gegeven wordt <sup>1)</sup>: religieus humanisme <sup>2)</sup>, zonder enig eschatologisch motief. — Ook op andere punten is het verschil niet onbelangrijk. De liefde tot den naaste overschrijdt in Le. 10:30 vv. de grenzen der nationaliteit. De gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan predikt: waar nood is, gebiedt de liefde te helpen, eventueel ook een vreemdeling en een ketter. Dat een Samaritaan hier de hoofdrol speelt, moet van beteekenis zijn: zonder twijfel behoort daardoor uit te komen, dat de ware liefde niet halt maakt voor den vreemdeling <sup>3)</sup>.

De geschriften van het O. T. en het latere Jodendom hebben een dergelijke humaniteit tegenover vijanden van het volk of de tegenstanders van het geloof nimmer bereikt. Doorgaans worden de zedelijke eischen door sterk particularistische opvattingen bepaald. Het huwelijk met heidenen is verboden <sup>4)</sup>. Israëel moet zich verre houden van elke aanraking met andere volkeren <sup>5)</sup>. Alleen ten opzichte van volksgenooten geldt het zedelijk gebod <sup>6)</sup>, voor de andere volkeren heeft men gewoonlijk slechts gevoelens van haat.

<sup>1)</sup> Stellig niet „Die Amoral in ihrer Potenz!“, gelijk H. HARTMANN (Jesus, das Dämonische und die Ethik, 1923, 30) wil. Alleen door gebrek aan kennis van de structuur der Joodsche ethiek kan HARTMANN tot deze en dergelijke stellingen komen. (Vgl. BULTMANN, Theol. Blätter 1924 no. 7, Sp. 162 en vooral WINDISCH, Sinn der Bergpr. 26 vv.).

<sup>2)</sup> Vgl. WINDISCH, a. w. 171.

<sup>3)</sup> De encadreering, die zeer gekunsteld is, kunnen wij verwaarloozen; wij houden dan over „eine Geschichte, in der ein Samariter als beschämendes Vorbild der einfachen Humanität hingestellt wird“ (WEISS, a. w. I, 448).

Ook hier miskent HARTMANN, a. w. 55 geheel de bedoeling van de parabel. Hij meent, dat Jezus hier slechts constateert. De Semietische uitdrukkingswijze bedoelt echter met een indicatief menigmaal een imperatief.

<sup>4)</sup> Tob. 4:13; T. Levi 9:10, T. Juda 14:6.

<sup>5)</sup> Arist. 139.

<sup>6)</sup> Sir. 18:13.

Toch zijn er tendenzen naar ruimere opvattingen aan te wijzen. In de eerste plaats in de profetie. Wanneer op verschillende plaatsen in de Testamenten <sup>1)</sup> wordt uitgesproken, dat God ook aandacht heeft voor „al de heidenen”, oordeelt CHARLES: „the universalism of the greater O. T. prophets is reproduced by our author” <sup>2)</sup>. En inderdaad; deze denkbelden vinden wij bij Jeremia en Deutero-Jezaja terug: „Jahwe... tot U zullen natiën komen van de einden der aarde enz.” (Jer. 16:19 <sup>3)</sup>). Ik maak echter drie opmerkingen: 1. komen zoowel bij de profeten als in de Testamenten daarnaast vele particularistische uitingen voor <sup>4)</sup>. 2. hebben zelfs de „universalistisch” getinte woorden een „partikularistische Spitze” (BERTHOLET): Israël en Jeruzalem blijven ook daar nog het middelpunt der volkeren <sup>5)</sup>. 3. is hier alleen van de toekomst sprake. Het zijn dus nog slechts kiemen, maar kiemen, die waarschijnlijk toch wel van beteekenis zijn geweest.

Minstens even belangrijk als het genoemde is wellicht de invloed der wijsheidslitteratuur geweest. In een boek als dat van Jez. Sirach treft „der internationale Ton” (GUNKEL) <sup>6)</sup>. De chokma heeft stellig een universalistische strekking: voor haar is niet de Jood, maar de mensch van beteekenis.

In de ethiek val echter van deze universalistische tendenz weinig te bemerken. Nergens in de profetie blijkt, dat de houding van den Israëliet tegenover den vreemdeling door deze gedachten is beïnvloed. Slechts uit de Testamenten

<sup>1)</sup> T. Aser 7:3; T. Benj. 9:2, 10:5b, T. Napht. 8:3, T. Dan. 6:7 e.e.

<sup>2)</sup> Test. translated 170 in een noot bij T. Aser 7:3.

<sup>3)</sup> Vgl. verder Jer. 3:17, 12:14—17, Jez. 2:2—4; 42:1—4; 49:6; 56:6—7, Ps. 22:28—29; 98:3. Zie MAX HALLER, Das Judentum, Schr. d. A. T. II, 3, 39.

<sup>4)</sup> b.v. Jez. 45:14, 60:10, 61:5 v.

<sup>5)</sup> BERTHOLET art. „Universalismus und Partikularismus im A. T. RGG.<sup>1</sup> V, 1483. Vgl. SCHULTZ, a.w. 748 v.

<sup>6)</sup> Art. „Weisheitsdichtung” RGG.<sup>1</sup> V, 1871. Vgl. ook KUENEN, Godsd. van Israël, II, 243.



kan men een enkel woord aanhalen, dat in zijn ruimere strekking waarschijnlijk met het boven aangeduide „internationale” der chokma verband houdt. Ik noem b.v. T. Zeb. 6:4, 5, 6b: „En van mijn jachtbuit deelde ik uit medelijden mede aan iederen vreemden mensch (παντι ἀνθρώπῳ ξενῶ). En als er een vreemdeling was, of een zieke, of een grijsaard, dan kookte ik de visschen..... en bracht ze aan allen.....” (daarom geeft de Heer hem overvloed) „want wie meedeelt aan zijn naaste (τῷ πλησίον), ontvangt het veelvoudig van den Heer.” Een stuk, waarin een tendenz tot uiting komt, om ook den vreemdeling onder het begrip naaste te rekenen, en een zeker medelijden mogelijk wordt geacht<sup>1)</sup>. — Belangrijke kiemen voor een overwinning van het particularisme vinden velen in de Tora: Lev. 19:33 v., Ex. 22:21, Dt. 10:19. Of dergelijke woorden werkelijk van veel gewicht geweest zijn — zooals o. a. JOH. WEISS vooronderstelt<sup>2)</sup> — mag m. i. worden betwijfeld. Het woord גר der genoemde teksten heeft n.l. geruimen tijd voor het begin onzer jaartelling reeds den zin van proseliet. De menschen van het latere Jodendom hebben waarschijnlijk niet anders dan een vermaning tot welwillendheid jegens proselieten in deze teksten gelezen<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. verder T. Zeb. 7:2, 8:1.

<sup>2)</sup> a. w. I, 270.

<sup>3)</sup> Vgl. LEVY en DALMAN in hun bekende woordenboeken s. v. גר. Reeds de LXX heeft op de genoemde plaatsen προσήλυτος. De O. T. plaatsen hebben dus oorspronkelijk betrekking op den in het land inwonenden vreemdeling, later op den proseliet. Daarom hebben de door JUSTUS TAL, Jood en Jodendom in Christenomgeving, 1916, 42 vv. geciteerde plaatsen Ex. 23:9, Lev. 19:34, Dt. 10:18 v., waar telkens van גר sprake is, geen bewijskracht. (Ook PROOST ziet a. w. 139 ten onrechte in Lev. 19:34 het particularisme overwonnen). TAL citeert verder: 1 Kon. 8:41 vv., Jez. 56:3; 56:7 en Ps. 33:13 vv. In de eerstgenoemde plaats laat TAL het voornaamste weg: de vreemdeling komt van een ver land למען שמך ! Bedoeld is dus een נכרי, die Jahwe wil vereeren. Ook in Jez. 56:3 en 56:7 krijgt de vreemdeling voor Jahwe eerst als proseliet beteekenis. Ps. 33 is par-



Resumeerend mogen wij zeggen, dat er uit O. T. en latere Joodsche litteratuur weinig is te noemen, dat het particularisme beslist overwint. De sterkste tendenzen in deze richting vinden wij in profetie (vooral Dt. Jezaja) en chokma. En dan moeten wij er nog aan toevoegen, dat van universalisme in de zedelijke eischen eigenlijk — buiten een enkel woord der Testamenten — niets te bemerken valt. Wat de gelijkenis van Lc. 10 door de figuur van den Samaritaan zoo krachtig verkondigt, vinden wij in de Joodsche litteratuur nog nergens duidelijk terug.

Wel moet hieraan worden toegevoegd, dat ook Jezus dit particularisme niet geheel overwonnen heeft. Jezus heeft waarschijnlijk zijn arbeid door de grenzen van zijn volk beperkt gezien (Mc. 7:27, Mt. 15:24). Ook hier geldt, dat het nieuwe „niet altijd tot de laatste mogelijkheid (is) doorgevoerd” en dat „het proces van assimilatie aan het nieuwe, dat hij ontdekt heeft, niet altijd voltrokken (is)”<sup>1</sup>). — Tenslotte mogen wij ook bij deze parabel er op wijzen, dat van het eschatologisch gezichtspunt niets blijkt.

Dat is evenmin het geval bij den eisch der v i a n d e n - liefde (Mt. 5:43 vv.). Geheel ten onrechte pleegt men deze woorden tot de interimsmoraal te rekenen<sup>2</sup>). De zedelijke eisch wordt voornamelijk op grond van tweeërlei motief gesteld. Het eerste is zuiver religieus: door deze alles overwinnende liefde moet men zich kind betoonen van dien Vader in de hemelen, die in voorname goedheid en zonder eenige bekrompen overweging alle menschen zonder onderscheid door zonneschijn en regen zegent (vs. 45). De inhoud

---

tiicularistisch van toon (vs. 10—12). In de door TAL geciteerde verzen (13 vv.) is de pointe, dat God overal zijn gunstgenooten in het oog houdt, om hen eventueel te redden.

<sup>1</sup>) H. WINDISCH, art. Lazarus-parabel, N. Th. T. 1925, 356. Vgl. verder Mt. 10:5—6; 10:23; 19:28 en Lc. 7:5. (Daartegenover trouwens Mt. 8:10 v.).

<sup>2</sup>) Zoo b.v. WEISS, Predigt 1900, 149. Schr. d. N. T. I, 267 vv. WERNLE, Jesus 123, DIBELIUS, a.w. 60—61, PROOST, a.w. 79.

van dit gebod is dus bepaald door de godsidee. En deze God is niet die der apocalyptische verwachtingen. WINDISCH maakt in zijn jongste boek daarover treffende opmerkingen. De God, die ten voorbeeld gesteld wordt, is niet de God van den toorn, maar de God, die in zijn aan eeuwige normen gebonden wereldbestuur althans voorloopig afstand heeft gedaan van het recht om aan „rechtvaardigen” de voorkeur te geven en „goddeloozen” te bestraffen. Sedert het verbond met Noach (Gen. 8:21 v., 9:8 vv.) ziet God af van alle catastrophen. Het eschatologische pathos ontbreekt hier bijna geheel<sup>1)</sup>. In dezen God bezitten de geloovigen de norm voor hun gedrag. Wie op dit voorbeeld ziet — voor hem wordt zelfs de liefde tot den vijand iets evidents!

Iets van deze godsgedachte vinden wij in de eerste plaats terug in Jez. 54:8—9, waar ook aan het verbond met Noach herinnerd wordt en over Gods eeuwige gunst ten opzichte van Israël gesproken wordt. Treffender verwantschap van gedachten vind ik echter in enkele plaatsen van den brief van Aristeas. De koning vraagt daar b.v. (253) „hoe hij den toorn kan vermijden.” De ondervraagde antwoordt: als hij zich bewust is, dat hij „macht tot alles heeft, ook, om in toorn den dood te beschikken.” En toch is het niet wenschelijk, dat hij van die heerschermacht gebruik maakt. Waarom zou hij toornen, daar toch allen hem onderdanig zijn en niemand zich tegen hem verzet? „Gij moet echter daar aan denken, dat God de gansche wereld in genade en zonder eenigen toorn (μετ' εὐμενείας καὶ χωρὶς ὀργῆς ἀπάσης) leidt. Hem nu moet gij, o koning, navolgen.” Ook hier heeft God vrijwillig van zijn recht om te toornen afstand gedaan en leidt nu met goedheid zijn wereld. Elders (205) ontvangt de koning de raadgeving, nimmer onwaardig of teugelloos jegens zijn onderdanen op te treden, maar door weldoen hen tot welwillendheid jegens zichzelf te brengen. „Want” — aldus

<sup>1)</sup> WINDISCH, Sinn der Bergpr. 13, 140.

het motief — „(ook) God is voor allen schenker van goede dingen (πᾶσιν ἀλτίος ἀγαθῶν ἐστίν), hem moet men navolgen”<sup>1)</sup>).

Het is verder de moeite waard, aandacht te schenken aan de figuur, waardoor in Mt. 5:45 deze godsgedachte met het zedelijk handelen der menschen in verband wordt gebracht. Deze motiveering speelt ook elders in de syn. evangeliën een rol (Mt. 5:9, Mt. 5:48 par.). De geloovige heeft de taak God in zijn vredelievendheid en zijn volmaaktheid na te volgen<sup>2)</sup>. Dit motief is ook in de Joodsche wijsheid bekend. Ik vestig in het bijzonder de aandacht op Sir. 4:10:

Wees voor de weezen als een vader  
en (sta) op de plaats van den man voor de weduwen  
en God zal u (zijn) zoon noemen,  
u goedgunstig zijn en u aan het verderf ontrukken<sup>3)</sup>.

De gedachtengang loopt hier evenwijdig met die der synoptische woorden: God is een Vader der weezen en een rechter der weduwen (Ps. 68:6a, Dt. 10:18, Ps. 146:9b) — dat is een der kenmerken van God — en wanneer men dus wees en weduwe liefderijk verzorgt en tegen verdrukking beschermt, dan toont men daardoor zijn verwantschap met God. Van hoe groote beteekenis het godsbegrip achter de zedelijke eischen is, blijkt bij dit type van motiveering heel duidelijk uit een andere plaats in Sirach (12:1a, 4, 6):

Als gij goed doet, weet (dan), wien gij goed doet...  
Geef den goede en onthoud (het) den booze  
Verkwik den deemoedige en geef niet aan den overmoedige...  
Want ook God haat de slechten en den goddeloozen  
doet hij zijn wraak toekomen<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. ook Ps. 145:7—9, Sap. 11:24.

<sup>2)</sup> Vgl. het art. van WINDISCH: Friedensbringer-Gottessöhne ZNW. 1925, 240 vv. en „Pazifismus und siebente Seligpreisung (Sächs. ev. soz. Blätter H. 13, 1925, 63 vv.

<sup>3)</sup> Naar den Hebr. tekst, die hier aanmerkelijk van de LXX afwijkt.

<sup>4)</sup> Hebr. tekst.

Gods houding tegenover boozen en goeden wordt zoowel door Jezus als door Sirach den menschen ten voorbeeld gesteld. Maar: de God van Sirach heeft slechts de goeden lief, de boozen haat hij. De mensch heeft daarom bij zijn weldaden ook het volste recht onderscheid te maken tusschen waardigen en onwaardigen, want juist door zulk een handelwijze toont hij zich Gode naar den geest gelijk. Het totaal tegenovergestelde gedrag jegens de zondaren vloeit voort uit een gewichtig contrast in de voorstelling van God.

Aan de motiveering van v. 45 doet ook een passage in de Testamenten ons levendig denken: „Iemand haat den barmhartigen en (tegelijk) onrechtvaardigen man, en hem, die overspel pleegt en (tegelijk) vast; dan heeft ook dit een tweevoudig aspect, maar het gansche werk is (toch) goed, omdat hij het voorbeeld van God volgt (*ὅτι μιμεῖται κυρίον*) die (ook) niet wat goed schijnt als het waarachtig goede aanneemt.” (T. Aser 4:3)<sup>1</sup>). Ook hier loopt de gedragslijn der menschen parallel met die van God. Als goed werk met slecht werk samengaat— vasten met overspel en barmhartigheid met onrechtvaardigheid — dan moet het werk van zoo iemand als geheel toch als slecht worden beschouwd en daarom handelt men goed, als men het geheel afkeurt. Dan doet men als God, die ook alleen zuiver werk aanvaardt.

En tenslotte vertoonen ook verschillende plaatsen uit den brief van Aristéas opvallende overeenkomst met Jezus' woord. Ik herinner aan de bovenvermelde teksten (253 en 205) en denk verder aan andere plaatsen, waar Gods mildheid tegenover alle menschen (207), Gods medelijden (208), zijn liefde tot gerechtigheid (209, 212) ten voorbeeld worden gesteld. De menschen moeten handelen naar de methode (*τὴν δεικνύσαν*), die door God gevolgd wordt (191)<sup>2</sup>).

In vs. 45 bezitten wij dus een belangrijk religieus motief,

<sup>1</sup>) Het woord als (*ὡς*) naar een conjunctuur van CHARLES, Test. Translated 166—67.

<sup>2</sup>) Vgl. ook nog Sap. 12:19.

dat in de Joodsche wijsheid blijkt het bovenstaande gangbaar was.

De verzen 46—47 voegen een tweede motief toe. Evenals in Mt. 6:7 wordt hier door Jezus een beroep gedaan op het distantiebesef zijner hoorders ten opzichte van tollenaars en heidenen. Zij vormen a. h. w. de categorie der „dwazen” en wat bij hen gewoon is, behooren de ware geloovigen te overtreffen. Hun niet te prijzen voorbeeld wijst den weg naar het juiste levensgedrag. — Nog meer ondergeschikt dan dit lijkt mij het derde motief, dat in vs. 46a naar voren komt in de verwijzing naar het loon. Misschien is het eschatologische loon hier bedoeld <sup>1)</sup>, het kàn echter ook betrekking hebben op een zekere vergelding in dit leven. Hoe dit ook zij, dit zou dan in elk geval de eenige eschatologische inslag zijn; voor het overige brengt onze pericopé religieuze ethiek, gegrond op de godsgedachte en gemotiveerd door twee krachtige wijsheidsmotieven.

Wij letten nu op den inhoud van den zedelijken eisch in Mt. 5:44. Allereerst de vraag: wie zijn de ἐχθροί? Het Grieksche woord geeft geen uitsluitsel: ἐχθρός wordt b.v. in de Septuagint promiscue voor persoonlijken en nationalen vijand gebruikt <sup>2)</sup>. Het is zeer waarschijnlijk, dat vooral aan de vijanden in het geloof en de nationale vijanden (de verdrukken van het Joodsche volk) moet worden gedacht. Is dat werkelijk het geval, dan moge verwezen worden naar wat boven gezegd werd naar aanleiding van de gelijkenis van den Barmhartigen Samaritaan. In het Jodendom hebben wij weinig uitspraken van universalistische strekking gevonden. Dat het uiterst moeilijke ἀγαπᾶν ten opzichte van deze vijanden zou gelden, wordt daar nergens uitgesproken. Worden hier nationale vijanden bedoeld, dan gaat deze spreuk verre uit boven wat O. T. en

<sup>1)</sup> Zoo WINDISCH, a. w. 13.

<sup>2)</sup> ἐχθρός = nationale vijand in de LXX b.v. Gen. 49:8, Ex. 15:9, 2 Sam. 24:13. Zie ook HEERING, De zondeval van het Christendom, Een studie over Christendom, Staat en Oorlog, 1928, 20 vv.

latere Joodsche litteratuur in concrete eischen bieden. Er zijn slechts enkele tendenzen in de richting van vijanden-liefde aan te wijzen.

De andere mogelijkheid is, dat Jezus persoonlijke vijanden heeft bedoeld (daarvoor pleit de lezing van Le.)<sup>1)</sup>. In O. T. en chokma worden deze vijanden veelal hard veroordeeld. Hij wordt gelukkig geprezen, die tijdens zijn leven den val zijner vijanden aanschouwt. (Sir. 25:7). In Spr. 24:17—18 zou de voorzin („verblijd u niet als uw vijand valt”) ons aan een verzachting der gevoelens ten opzichte van den vijand doen gelooven, de nazin brengt de ontnuchtering: „opdat de Heer het niet zie, en het kwaad zij in zijn oogen en Hij zijn toorn van hem afkeere.” Het leedvermaak zou tot gevolg hebben, dat God den gevallen vijand rehabiliteerde; wenscht men, dat hij in zijn ongeluk blijve, dan geve men niet te luide zijn vreugde te kennen<sup>2)</sup>.

Andere plaatsen leggen van een veel milderen geest getuigenis af. Zoo voornamelijk Ex. 23:4—5 en Spr. 25:21—22. Beide woorden brengen ons in de richting van Mt. 5:44. Het is reeds niet weinig, dat men ook ten aanzien van den vijand welwillendheid en medelijden moet laten gelden. Maar dat dit nog niet hetzelfde is als liefde voor vijanden, zal wel niemand ontkennen<sup>3)</sup>. Als DREWS ergens schrijft: „Ja, selbst

<sup>1)</sup> Voor deze opvatting kiest met beslistheid G. KITTEL, Probl. 117. DE ZWAAN, Imperialisme van den oud-Christelijken geest, 1919, 63 v. denkt aan ras- en godsdiensthaat.

<sup>2)</sup> Vgl. CHARLES, Development 142, VOLZ, a. w. 178. — ABRAHAM, a. w. I, 151 v. meent, dat in den nazin een „op u” aangevuld moet worden. (Zoo ook de L. V. bij Spr. 24:17 v.). Ik acht deze hypothese onnoodig: uit het bovengenoemde woord Sir. 25:7 en andere plaatsen blijkt immers genoegzaam, dat de gedachte van Spr. 24 ook zonder eenige emendatie binnen het kader van het Jodendom tot de mogelijkheden behoort.

<sup>3)</sup> In de motiveering van het Spreukenwoord is bovendien de wraakgedachte nog niet geheel geëlimineerd: het zal den beweldadigde pijn doen, op deze wijze gunsten te moeten ontvangen. Zie L. V. bij Spr. 25:21 v.



die Feindesliebe ist im Gesetz geboten" en dit dan met Ex. 23:4 v. tracht te bewijzen, dan vergeet hij, dat een zekere welwillendheid nog niet met liefde op één lijn gesteld mag worden<sup>1)</sup>. Dat verwaarloost ook de Joodsche geleerde T. TAL. In zijn bekende polemische geschrift zegt hij, dat ook in het O. T. vele passages voorkomen, „die vijandenhaat verbieden, even krachtig en onomwonden als het Nieuwe Testament”<sup>2)</sup>. Werkelijk leveren enkele woorden uit het O. T. daarvoor het bewijs, maar TAL moest bedacht hebben, dat het niet hetzelfde is den vijand niet te haten en den vijand lief te hebben<sup>3)</sup>.

In Apocriefen en Pseudepigraphen is de oogst voor ons doel al heel schraal. Een uitzondering moeten wij echter weer maken voor de Testamenten en den brief van Aristéas. Zoo luidt T. Benj. 4:2—3: „Want de goede mensch..... heeft erbarmen met allen, ook als zij zondaren zijn. Zelfs

<sup>1)</sup> DREWS, Die Christusmythe 1924, 203 v. DREWS tracht zijn betoog te staven met de bovengenoemde plaatsen uit Spreuken en verder door het noemen van Lev. 19:17—18; Job 31:29; Ps. 7:5; Spr. 20:22; Ps. 109:28. Van deze woorden heeft Ps. 7:5 een zeer onzekeren tekst (zie noot L. V., R. KITTEL, Die Psalmen 1914 en STÄRK, Lyrik Schr. d. A. T. III, 1 geven zeer uiteenlopende vertalingen); misschien moet verbeterd worden naar de conjunctuur van KITTEL, Bibl. Hebr. II. — Lev. 19:17—18 wordt geboden, af te zien van haat en wrok; dit woord nadert het dichtst tot Mt. 5, maar bevat toch nog niet het positieve liefhebben. Job 31:29 verbiedt leedvermaak in het onheil van den vijand (vgl. Spr. 24:17 en Ps. 35:13 vv.), Spr. 20:22 keurt vergelding af (vgl. Spr. 24:29), maar verlangt ze van Jahwe; kortom, niets rechtvaardigt de these, dat men ook hier van liefde tot vijanden zou kunnen spreken. Hier en daar belangrijke kiemen voor hoogere gedachten, maar ook niet meer dan dat. (Ps. 109:28 zou DREWS, als hij den tekst las, wel niet meer aanhalen!). Dezelfde plaatsen ook reeds Christusmythe II, 1911, 361 v.

<sup>2)</sup> a. w. 114.

<sup>3)</sup> Behalve eenige der genoemde teksten citeert TAL nog Gen. 45, 1 Sam. 24 en 2 Kon. 6:22. De laatstgenoemde tekst keurt slechts af, menschen neer te houwen, die niet in den slag gevangen genomen zijn. De twee eerste verbieden wraak (1 Sam. 24 is bovendien het voor-naamste motief, dat men den Gezalfde des Heeren niet mag dooden!)



als zij over hem beraadslagen met booze bedoelingen, overwint hij door het goede te doen het kwade, terwijl hij door God beschermd wordt; en hij heeft de rechtvaardigen lief als zijn eigen ziel." Hier is de afstand tot het woord van Jezus wel heel gering geworden. Ook over de zondaren moet het erbarmen (ἐλεειν) van den mensch zich uitstrekken, zelfs in het geval, dat zij zich als persoonlijke vijanden tegenover hem stellen met slechte plannen. Het Testament vindt het niet voldoende, dat de lust tot wraak wordt uitgebannen; neen, positief, moet aan den vijand het goede worden gedaan ter vergelding van het kwade.

Wij zouden voorts T. Zeb. 8: 4—6, T. Joz. 17: 2—3, 18: 2—3 kunnen noemen. De gelijkenis is vooral in de laatste passage treffend: „En als iemand u kwaad wil doen, doet hem dan wel en bidt voor hem (τῇ ἀγαθοεργείᾳ εὐχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ) en gij zult van alle kwaad door den Heer verlost worden. Want zie, gij ziet, dat ik wegens mijn nederigheid en lankmoedigheid een dochter van mijn heer tot vrouw kreeg." Ook dit woord mag een plaats innemen naast dat van het evangelie (vgl. hierbij met name het καλῶς ποιείτε van Le). Wel wordt hier op een zekere belooning door God (hier reeds in dit leven) de nadruk gelegd, maar dat aan het Gode welgevallig gedrag loon verbonden is, spreekt toch ook voor het evangelie van zelf (vgl. trouwens Mt. 5: 46).

Nu rest nog Arist. 227. De koning stelt de vraag, wien men zijn gunst moet bewijzen. Allen meenen — aldus het antwoord — dat dit slechts hun, die ons vriendelijk gezind zijn (Φιλίᾳ καὶ ἐχούταις), toekomt. „Ik echter geloof, dat men tegenover degenen, die met ons van gevoelen verschillen, (dezelfde) vrijgeveige mildheid moet toonen, opdat wij hen op die wijze terugvoeren tot het juiste en tot wat voor ons zelve nuttig is." Ik betwijfel echter, of het ἀντιδοξουντας zonder meer met vijanden gelijk gesteld mag worden en bovendien is deze pericoop veel meer practisch-eudaemonistisch georiënteerd dan die van het evangelie.

Resumeerend meen ik te mogen zeggen, dat in enkele woorden der Testamenten de eischen ten opzichte van persoonlijke vijanden even hoog gesteld worden als in het evangelie (al is de formuleering nog minder krachtig). Buiten dit geschrift treffen wij echter slechts een heel enkele tekst aan, die een kiem voor de gedachten van Mt. 5:44 v. bevat <sup>1)</sup>.

Enkele der genoemde woorden zijn nog van beteekenis bij de pericoop, die ik hieraan wil toevoegen; over de vergelding. (Mt. 5:38 vv.). WINDISCH zet uiteen, dat deze pericoop bepaald is door het formeele principe, dat Jezus precies het tegendeel leert van wat den ouden als voorschrift gegeven is. Dit beginsel der antithese verklaart reeds alles; het eschatologisch motief, waaraan men juist hier menigmaal zoo groote beteekenis heeft toegekend, wordt trouwens ook niet door het geringste aangeduid. De oude wetgever veroorloofde vergelding en verweer, de nieuwe wetgever stelt daar dan tegenover: geen vergelding en afstand doen van alle recht <sup>2)</sup>.

Overigens geldt deze antithese allerm minst voor het gansche Jodendom. Integendeel, er zijn merkwaardig verwante woorden uit het O. T. te noemen. Zoo spreekt b.v. „de door Jahwe onderwezene” in Jez. 50:6:

„Mijn rug bood ik aan hen, die sloegen,  
mijne kaken aan wie den baard uittrokken,  
mijn gelaat verborg ik niet voor smaad en bespuwing” <sup>3)</sup>.

Ik denk verder aan den dichter der Klaagliederen. Hij weet, dat voor zijn ellende eindelijk de hulp wel van Jahwe

<sup>1)</sup> Ook ABRAHAMS noemt in zijn hoofdstuk „Man's Forgiveness” (a. w. I, 150 vv.) buiten de behandelde geen woorden van beteekenis uit de vóórchr. Joodsche litteratuur.

<sup>2)</sup> Zie WINDISCH, Sinn der Bergpr. 13 vv. en 68.

<sup>3)</sup> De knecht van Jahwe trotseert alle mishandelingen, in het vertrouwen, dat God zijn dienaar zal rechtvaardigen. Bovendien: „Mijn smaders zullen verslijten als een kleed; de mot zal hen verteren” (vs. 9b).

zal komen, die niet voor altijd zal verstooten (3:26, 31). Daarom is het goed voor den mensch „dat hij zijn wang toekeere aan hem, die hem slaat en volop smaad ervaart” (vs. 30 L. V.). De overeenkomst in den eisch is hier opvallend; het is echter niet te ontkennen, dat een zekere eschatologische motiveering hier een rol speelt: men moet nu maar alles dulden, want God zal het (wellicht spoedig) anders maken (vs. 31—32).

En zoo zouden ook van elders nog eenige spreuken te noemen zijn, waarin afzien van vergelding (zij het op verschillende gronden) wordt aangeprezen (Lev. 19:17—18; Spr. 24:29; 20:22; 19:11). Trouwens de teksten van hierboven uit de Testamenten komen ook hier in aanmerking. Deze laatstgenoemde spreuken zijn wel even radicaal in den eisch als die van het evangelie. Van de woorden, die wij verder citeerden, geldt, dat Jezus scherper formuleert, wat daar in beginsel reeds geleerd wordt.

Tot de liefdeprediking van Jezus wil ik tenslotte nog enkele woorden over het dienen en rekenen. (Mc. 10:43—44 parr., Mt. 23:11). Beide synoptische stukken zijn hoofdzakelijk weer door het wijsheidsmotief der antithese bepaald. Gelijk in de Joodse wijsheid „wijzen” en „dwazen” tegenover elkander staan, zoo hier degenen, die zich bij Jezus aansluiten en de hoogmoedige, eierzuchtige schriftgeleerden. Uit het gedrag der laatsten kan men antithetisch de juiste levenshouding opmaken. Als zij zich rabbi laten noemen, behooren Jezus' leerlingen dit niet te doen. De schriftgeleerden zoeken de hoogheid, trachten rechten en titels tegenover anderen te handhaven. Daarom: „de grootste onder u zal uw dienaar zijn.” — Weliswaar spelen ook andere niet-eschatologische motieven in Mt. 23:5 vv. een rol: 1. slechts één komt de titel διδασκαλος of πτῆρ toe, n.l. aan God zelf<sup>1)</sup>; menschen doen derhalve aan zekere rechten van God te kort, als zij zich

<sup>1)</sup> Met JOH. WEISS I, a.w. 358 acht ik het waarschijnlijk dat διδασκαλος (Mt 23:8) betrekking heeft op God.

eveneens met deze titels laten aanspreken. Maar bovendien 2. uit het feit, dat één aller Vader is, volgt, dat de menschen onder elkander broeders zijn. En dit houdt weer in, dat men (onder broeders) niet zulke gewichtige benamingen bezigt. In elk geval heeft de eschatologische verwachting hier niet den minsten invloed uitgeoefend.

Het andere stuk over het dienen (Mc. 10: 43—44) is thans bij Mt. verbonden met een eschatologisch georiënteerde pericoop. In de synopse levert Lc. 22: 24—27 echter reeds het bewijs, dat Mc. 10: 41 vv. oorspronkelijk afzonderlijk heeft bestaan. Ook in deze pericoop is de zedelijke eisch dan door de tegenstelling gemotiveerd.

Degenen, naar wier waarschuwend voorbeeld men zich kan richten, zijn hier de wereldlijke heerschers <sup>1)</sup>. Zij handelen met de volkeren naar believen en oefenen geweld over hen uit. „Zoo (gelijk bij deze categorie van „godeloozen”) zal het onder u niet zijn; maar wie bij u de grootste zou willen worden, zij uw dienaar; en wie bij u de eerste wil zijn, zij aller knecht.”

Gelijkwaardige woorden uit de Joodsche litteratuur zou ik niet weten te noemen. De meeste verwantschap vind ik nog in T. Joz. 17: 7—8. Jozef beroemt zich er op, dat hij zijn broeders na de herkenning in Egypte op geenerlei wijze kwaad heeft gedaan. Integendeel: „hunne zonen waren mijne zonen, en mijne zonen als hunne slaven; hun ziel was mijn ziel en elke smart van hen mijn smart, en elke ziekte van hen was mijn zwakheid. (Mijn land was hun land), en hun raad mijn raad. En ik verhief mijzelf niet onder hen in aanmatiging wegens mijn wereldsche glorie, maar ik was onder hen als een van de geringsten” <sup>2)</sup>. Deze tekst wijst stellig in de richting der synoptische woorden. De nederigheid, het afstand doen van eigen eer vinden wij

---

<sup>1)</sup> Vgl. ook WINDISCH, Sinn der Bergpr 15.

<sup>2)</sup> De woorden tusschen haakjes slechts in een gedeelte der handschriften. Zie CHARLES, The Greek Versions.

er geheel terug. Maar wij missen toch nog het actieve dienen, dat in de synoptische spreken in de woorden *βιζαντες* en *δουλος* en door de tegenstelling met het heerschen en geweld uitoefenen der wereldlijke vorsten duidelijk tot uiting komt. Het komt mij dan ook voor, dat MONTEFIORE deze prediking van het dienen met recht als een origineele trek in Jezus' zedeleer beschouwt. „The Rabbis” — het geldt m. i. evenzeer van de vóórchristelijke Joodsche litteratuur — were never weary of preaching humility and its greatness. In that there is nothing new. But the combination of humility with service would seem to be new” <sup>1)</sup>.

Aan het tot dusver behandelde laten zich nog enkele andere niet-eschatologisch georiënteerde woorden (b.v. Mc. 10:1 vv., Mt. 5:33 vv.) toevoegen. Ten einde echter niet in herhalingen te vervallen, stel ik de bespreking daarvan tot het volgende hoofdstuk uit.

Liever wil ik het voorafgaande nog een oogenblik in verband met de godsgedachte beschouwen. Het is ons gebleken, dat naast zeer vele synoptische woorden volkomen gelijkwaardige uit de Joodsche litteratuur gesteld kunnen worden. Daarnaast zijn er echter vele andere woorden, bij welke wij slechts zeer weinige of geen volkomen parallellen uit de vóórchristelijke Joodsche litteratuur hebben kunnen noemen. Ik denk met name aan Mt. 5:22 en 28 (het toornige woord en de wellustige blik); Mc. 11:22—24, Mt. 17:20 par. (*πιστις*); Mt. 18:21—23, Lc. 17:3—4 (vergevensgezindheid); Mt. 5:43 vv., Lc. 10:30v. (liefde tot vijanden), Mc. 10:43—44 parr. (dienen), terwijl nog enkele andere woorden in vergelijking met de Joodsche parallellen treffen door hun besliste, scherpe formuleering (b.v. Mt. 6:24, Mt. 5:38 v.).

Dit buitengewoon radicale in de zedelijke eischen hangt,

<sup>1)</sup> MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, vol. I, 1927, 218 (vgl. ook 201 en 253). — Reeds op grond van het bovenstaande is „Joodsche herkomst”, gelijk BULTMANN, *Syn. Trad.* 89 bij Mc. 10:43v. en Mc. 9:35 vooronderstelt, onwaarschijnlijk.

naar ik meen, samen met de radicaliseering der „godsídee”. Men heeft betoogd — en in zekeren zin natuurlijk met recht — dat Jezus geen nieuwe godsvoorstelling heeft gebracht. Ook Jezus’ God is de God, die zich in de historie van Israél duidelijk geopenbaard heeft. Natuurlijk zal niemand er aan denken, deze godsgedachte geheel te „veranderen”. En toch is er wel degelijk verschil. Het is hierin gelegen, dat de aan de geloovigen door het O. T. reeds bekende houding van God ten opzichte van den mensch door Jezus radicaal is gedacht. Dat is geen resultaat van philosophische bespiegeling (dan zouden er niet zoovele woorden overgeleverd zijn, waarin we deze consequente doorvoering der godsidee nog niet aantreffen). Het is het nieuwe verstaan van den profeet Jezus, die leeft in de gedachten van het O. T. Gods zedelijke heilíghed, zín bereidvaardíghed om te schenken aan wie bidt en gelooft, zín liefde en vergeving worden zoo in hun radicale consequenties verkondigd.

Deze radicaliseering der godsgedachte wordt overígens niet overal duidelijk uitgesproken. Bij de twee eerstgenoemde punten (Gods heilíghed en bereidvaardíghed om te verhooren) moeten wij dezen „nieuwen” God grootendeels achter de zedelijke eischen denken (alleen in Mt. 6:24 wordt deze God werkelijk genoemd). Alleen de God van radicale liefde en vergevensgezindheid wordt ons in enkele markante trekken geteekend: 1. in het boven besproken vers Mt. 5:45, maar vooral 2. in de gelíjkenissen van Lc. 15. Hier bezitten wij dus enkele concrete gegevens en op dit punt kunnen wij dan ook door vergelíjking met de Joodsche litteratuur het „nieuwe” het duidelijkst aantoonen<sup>1)</sup>. In een enkele bladzíjde wil ik pogen dit te doen.

Wij beginnen met de God-Vadergedachte, omdat naar sommíger meening hierin het verschil vooral tot uiting komt. Ook in de litteratuur van het O. T. en het latere

---

<sup>1)</sup> Zie voor deze ídee van de radicaliseering der godsgedachte vooral BULTMANN, *Jesus*, 137 en 182 vv.



Jodendom — het moet aanstonds worden erkend — wordt (God Vader genoemd. Veelvuldig zijn zelfs de plaatsen, waar God de Vader is met betrekking tot het Joodsche volk <sup>1)</sup>). Elders staat God in deze verhouding tot den koning <sup>2)</sup>). Maar ook komt het voor, dat God de Vader is in verhouding tot den enkeling <sup>3)</sup>). Twee dingen moeten hierbij echter niet uit het oog verloren worden. Ten eerste: de weinige loci, die voor de laatstgenoemde relatie te vermelden zijn, liggen over een zeer wijd terrein van Joodsche litteratuur verspreid. Het is toch wel veelzeggend, dat in een betrekkelijk omvangrijk geschrift als dat van Jezus Sirach de God-Vader-gedachte slechts op vier plaatsen (23:1 en 4; 51:10; 4:10) voorkomt. Dit illustreert toch wel heel duidelijk, hoezeer deze vader-gedachte in het vóórchristelijk Jodendom iets geheel bijkomstigs gebleven is. Dit is dus reeds een verschilpunt, dat in de synopt. evangeliën de plaatsen, waar van God den Vader in verhouding tot den enkelen mensch gesproken wordt, voor het grijpen liggen, terwijl het in de zooveen genoemde geschriften nauwelijks mogelijk is, eenige weinige plaatsen ter vergelijking bijeen te garen.

Maar verder is ook de inhoud niet gelijk. In de schaarsche plaatsen van het vergelijkingsmateriaal is God weliswaar Vader van den enkeling, doch dikwijls slechts van den enkeling als lid van het Joodsche volk <sup>4)</sup>). Voor Jezus is God de Vader der menschen. WEINEL wijst er terecht op, dat men eigenlijk zou moeten zeggen „Vader der Joden”, omdat Jezus’ woorden toch enkel tot hen gericht zijn, maar „er hat dabei nicht ihr Judentum im Auge, sondern ihre menschliche Bedürftigkeit und ihre menschliche Pflicht” <sup>5)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Ex 4:22, Dt. 1:31, 32:6, Jez. 63:16; 64:8, Jer. 3:4; Mal. 1:6; 2:10; Tob. 13:4; Sap. 11:10; Jubil. 1:24; 3 Makk. 7:6.

<sup>2)</sup> Ps. 2:7; 89:27. T. Lev. 17:2, T. Juda 24:2.

<sup>3)</sup> Ps. 103:13, Sir. 23:1, 4; 51:10; Sap. 14:3, 3 Makk. 6:8.

<sup>4)</sup> Zoo b.v. 3 Makk. 5:7, 6:28, 6:8. Uit het verband wordt telkens duidelijk, dat Israëlieten bedoeld zijn.

<sup>5)</sup> H. WEINEL, a. w. <sup>2</sup>, 152. Vgl. ook HOLTZMANN, a. w. I<sup>2</sup>, 211—12.



Ook de plaatsen echter, die dan nog resten, mogen niet als equivalent worden beschouwd. Het bekende vers Ps. 103:13 schijnt het N. T. te naderen. Als wij echter het volgende vers („Want Hij weet, wat maaksel wij zijn enz.’’) in de exegetische betrekken, dan blijkt het, dat de zwakheid en vergankelijkheid onzer menselijke natuur Gods erbarmen hebben opgewekt — in de woorden van ABRAHAMS: „Divine pardon is the logical correlative of human frailty’’<sup>1)</sup> — en dan valt reeds hierdoor op de vadergedachte van dezen psalm een ander licht. Trouwens, als de relatie tusschen God en mensch met die tusschen een Vader en zijn kinderen vergeleken wordt, zijn er nog verschillende gedachtengangen mogelijk. Wij hebben dan nog niet een begrip, dat slechts in een richting geïnterpreteerd kan worden. Men kan dan immers ook denken aan een Vader, die met het kleine, hulpeloze en gebrekkige zijner kinderen rekening houdt, op grond daarvan veel door de vingers ziet en over veel weet te glimlachen. Valt daarop de nadruk — en ik meen, dat dit in Ps. 103:13 het geval is — dan is de idee God-Vader ook belangrijk anders genuanceerd dan b.v. in Lc. 15. Bovendien mogen wij niet vergeten, dat God hier slechts de Vader is voor de vromen יְרֵאִי<sup>2)</sup>.

Ook de plaatsen in Sirach hebben een anderen inhoud. De God-Vader-gedachte duidt slechts aan, dat de mensch een schepsel is, waarin God het leven heeft gelegd en dat nu in zijn gansche bestaan van hem afhankelijk is. Vandaar ook de combinatie met het woord δεσποτα (Sir. 23:1)<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> a. w. I, 139. Vgl. ook de L. V. en W. STÄRK, Lyrik, Schr. d. A. T. III, 1, 1920, 85.

<sup>2)</sup> Hierin ziet ook R. KITTEL (a. w. 370—71) het verschil. Men zou kunnen tegenwerpen, dat God toch ook in onzen psalm (vs. 10—11) de zonden vergeeft. De schrijver heeft hier echter het oog op de zonden der vromen. — ABRAHAMS legt ten onrechte de gedachten van Lc. 15 in vs. 13, als hij bij dat vers schrijft: „For the father yearns for the return of his erring children’’ (a. w. I, 139).

<sup>3)</sup> Sir. 23:1: κυρις, πατερ και δεσποτα ζωης μου. (Sir. 23:4 in plaats van δεσποτα het woord εἰς) naar Swete II, 689. Sir. 51:10 (En ik

Boven (blz. 100) hebben wij reeds in verband met Mt. 5:45 op Sir. 4:10 gewezen. De zoonsverhouding drukt in beide gevallen uit, dat het voor den mensch mogelijk is, het gedrag van den Vader als voorbeeld te nemen<sup>1)</sup>. De vadergedachte duidt hier dus op geestelijke verwantschap. Ik acht het niet uitgesloten, dat iets dergelijks bedoeld wordt in enkele plaatsen uit Sap. 2<sup>2)</sup>, waar de goddeloozen van de rechtvaardigen zeggen, dat zij zich den titel *παῖς κυρίου* toekennen en pralend God hun Vader noemen<sup>3)</sup>. Toch is God ook in deze plaatsen enkel Vader voor den rechtvaardige. Tenslotte noem ik Sap. 14:3, waar God als Vader aangesproken wordt in een verband, waar van zijn *πρὸς* sprake is. Het is mogelijk, dat wij hier komen op de lijn van woorden als Mt. 6:25 vv.; 7:11; 10:29 over het zorgen en verhooren van den Vader, die in de hemelen is.

Hiertegenover mag men de beteekenis van de God-Vadergedachte voor de evangeliën evenmin overschatten. Toch acht ik het volgende niet zonder belang: 1. de naam Vader komt in verhouding tot de Joodsche litteratuur veelvuldiger voor. 2. zij wordt in de evangeliën alleen gebezigd in verband met den enkeling (zonder eenige particularistische

---

riep: Heer, mijn Vader zijt gij; naar den Hebr. tekst bij SMEND, a.w. 60) zou nog een andere inhoud voor het begrip „Vader” mogelijk zijn. In het verband is sprake van den goeden God, den helper, den redder uit den nood. Misschien moet echter ook hier naar de twee andere teksten geïnterpreteerd worden. — G. F. MOORE, *Judaism II*, 210 merkt tegen BOUSSET op: „The frequency of the collocation, Our Father, our King, is conclusive proof that the latter title did not connote to the Jews „the arbitrariness of the tyrant and the unapproachableness of the despot.” Omgekeerd bewijst deze bijeenplaatsing echter ook, dat de Joden met den term „vader” menigmaal niet bedoelden, wat wij er op het eerste gezicht in lezen.

<sup>1)</sup> Vgl. WENDISCH' art. „Friedensbringer-Gottessöhne”, ZNW. 1925, 240 vv.

<sup>2)</sup> Het verdient in dit verband opmerking, dat van den rechtvaardige Sap. 12:19 wordt verwacht, dat hij Gods gedrag zal navelolgen.

<sup>3)</sup> Sap. 2:13, 16, 18; 5:5.

strekking), wat in de Joodsche geschriften slechts zéér zelden voorkomt. 3. kind van God te zijn beteekent in Mt. 5:9, 45, 48 par. het vermogen bezitten om in de geestelijke dingen den Vader te gelijken. In de genoemde litteratuur bezitten wij voor deze gedachte van het kindschap Gods eigenlijk alleen in Sir. 4:10 een behoorlijke parallel (misschien ook in Sap. 2). Het is dus van beteekenis, dat Jezus deze belangrijke idee opgenomen heeft. En tenslotte 4. vindt de vadergedachte in de gelijkenis van Lc. 15 een toepassing, die wij in de Joodsche litteratuur nergens aantreffen. Aan dit laatste punt moeten wij nog bijzondere aandacht wijden. Want nu zou het mogelijk zijn, dat het Jodendom reeds de hoogte van het godsbesef van Lc. 15 bereikt had, zonder daarbij den term vader te gebruiken. Er wordt b.v. op talloze plaatsen in de Joodsche litteratuur over Gods vergeving gesproken. Ook hier mag echter bij de verwantschap het onderscheid niet worden verwaarloosd.

De vergevensgezindheid moet evenals de vadergedachte dikwijls in verband met het volk van Israël worden gezien <sup>1)</sup>. God heeft zijn eer aan het volk Israëls verbonden. Hij wil die eer handhaven en daardoor is het mogelijk, dat Israël steeds opnieuw vergiffenis geschonken wordt.

Andere plaatsen doen ons denken aan het besproken vers van Ps. 103: De vergeving strekt zich uit tot de zonden der vromen <sup>2)</sup>. Want soms wassen de overtredingen iemand over het hoofd (Ps. 38:5, 65:4), maar God is dan zoo lankmoedig, dat hij vergeeft. Ook de andere gedachte van Ps. 103 keert telkens terug: God schenkt vergiffenis, wijl hij weet, met welke zwakke schepselen hij te doen heeft. (Ps. 78:38; Sir. 18:9—12; T. Zeb. 9:7 e. a.): „Het heir des hemels straft God, maar de menschen zijn stof en asch” (Sir. 17:32). Toornde God voortdurend, dan zouden de menschen het niet

<sup>1)</sup> Ps. 85:2—3; 130:4; Jez. 1:18; 44:22; 55:7. Jer. 3:12, 4:1. Micha 7:18—20. Ps. Sal. 8:33 vv.

<sup>2)</sup> Ps. 86:5; 130:4; Ps. Sal. 2:37; 13:11.

uithouden. (Jez. 57:16; Sir. 18:12). Maar het zoeken van het verlorene, de hartelijke blijdschap over den terugkeer, waarop Lc. 15 in alle drie gelijkenissen zoo sterken nadruk legt, dat ontbreekt. Dat missen wij ook nog in de bekende plaatsen van Ezechiël (18:23; 33:11), die dikwijls in ons verband geciteerd worden. Het is er den profeet juist om te doen, de rechtvaardigheid van God te bewijzen. God vergeldt niet naar de zonden der voorgelachten en ook niet naar het slechte leven, dat men zelf geleid heeft; hij vraagt in geen opzicht naar het verleden, maar beloont en straft naar wat hij in het heden ziet. Dat is de hoofdzaak van het betoog: de goddelooze zal in leven blijven, om de deugd, die hij beoefend heeft. Dat blijkt ook uit wat correlatief daaraan wordt toegevoegd: de vrome sterft voor „de zonde, die hij begaan heeft”. Naar het oordeel van Ezechiël komt daarin juist Gods rechtvaardigheid uit. Eigenlijk wordt hier dus een geheel ander thema besproken en bovendien missen wij ook hier het zoeken van den zondaar en de absolute vergeving zonder eenige tegenprestatie<sup>1)</sup>.

De God van het Jodendom is lankmoedig. Zijn genade bestaat hierin, dat hij den zondaren, die ook tot zijn schepselen behooren, gelegenheid geeft, om zich van hun zonden los te maken; daarom wil hij de straffen wel eenigen tijd ophouden (IV Ezra 7:138). Deed God dat niet, wee dan over allen. (II Bar. 84:10 vv.). Gods genade beduidt, dat hij tijd voor boete geeft. (Sap. 11:23). Door boete kunnen zondaren nog vergeving der zonden ontvangen. (Oratio Manasse 7, Sir. 17:24, 29). Hij vernietigt niet, maar tuchtigt, opdat men op den goeden weg terugkeert. (Ps. Sal. 7:4, Arist. 194). Zijn genade bestaat doorgaans in een temperen zijner rechtvaardigheid.

Bij Mt. 5:45 zijn nog eenigszins verwante woorden te noemen. (Zie boven bl. 99). Aan den God, die afstand heeft gedaan van zijn toorn en nu met voorname goedheid zijn

<sup>1)</sup> Dit verband verwaarloozen velen, o. a. ABRAILAMS, a. w. I, 139.

wereld verzorgt, doen enkele plaatsen (b.v. Ps. 145:7—9, vooral Arist. 253) levendig denken.

Aan het Jodendom is naast den bovenwereldschen, „verren” God de „God van nabij” bekend geweest (zie o.a. Judith 9:11; Sir. 51:6—12; Sap. 14:3). Den zorgenden, verhoorenden, voorzienigen God vinden wij daar terug. Bij Mt. 6:25 vv.; 7:11; 10:29 kan men vrijwel gelijkwaardige parallellen noemen.

Het „nieuwe” ligt echter vooral in de vergevende liefde van God, gelijk deze in Lc. 15 wordt beschreven. In de Joodsche litteratuur is veel sprake van de vergeving der zonden en van Gods genade en lankmoedigheid. Maar het zijn nog niet de gedachten van de genoemde drie gelijkenissen. Het zoeken en de hartelijke blijdschap bij het vinden en het vergeven van den zondaar, dat is in de Joodsche litteratuur onbekend. In het O. T. wordt wel van zulk een zoeken en vergeven trots alle zonde gesproken in teksten, die op het volk betrekking hebben (Hoz. 1—3; 14:2 vv.; Jez. 43:25; 44:22—23; 55:7; Jer. 31:3). Het valt echter niet te ontkennen, dat dan een andere gezindheid bij God domineert: een belangrijk moment in de vergeving is dan dit, dat God zijn naam en eer aan Israël verbonden heeft en die wenscht te handhaven. God vergeeft „om zijnentwil” (Jez. 43:25), om zich in Israël te verheerlijken (Jez. 44:22—23)<sup>1)</sup>.

Wanneer G. F. MOORE in zijn grootsch werk „Judaism” zegt: „God’s justice and his mercy are thus constantly associated in Jewish thought” (a. w. I 391), dan duidt dit eigenlijk reeds het onderscheid aan. Het eigenaardige der evangelische parabels is toch, dat daar in het geheel niet meer aan Gods rechtvaardigheid gedacht wordt (behalve in

---

<sup>1)</sup> ABRAHAMAS, a. w. I, 143 geeft Jez. 55 niet geheel juist weer, als hij hierin leest over Gods „ever-ready love to the erring human soul”. Het is mogelijk, dat men dit er later in gelezen heeft, de tekst zelf bedoelt het nog niet.

de figuur van den oudsten zoon). KARL HOLL vindt het in zijn bekende opstel „Urchristentum und Religionsgeschichte” onbegrijpelijk „wie man bezweifeln konnte, dasz Jesus gegenüber dem A. T. einen neuen Gottesbegriff gebracht habe”<sup>1)</sup>. Deze formuleering accentueert voor mijn gevoel het verschil al te sterk, maar vast staat wel, dat Jezus een heel nieuwe, belangrijke toepassing van bekende Joodse motieven gegeven heeft<sup>2)</sup>.

Twee opmerkingen voeg ik hieraan toe: 1. Dat dit een belangrijke „nieuwe” nuance van een bekende prediking beduidde, laat ook het evangelie nog wel blijken. Jezus’ houding tegenover de zondaren wordt als vreemd en ergerlijk aangevoeld, terwijl zijn houding met die van God in Lc. 15 in volkomen overeenstemming is. (cf. Lc. 19:7.). In vs. 7, dat door een profetisch *λεγω ὑμιν* nog een bijzonder accent ontvangt, wordt voorts duidelijk tegenover heerschende opvattingen een „nieuwe” verkondiging gesteld. 2. De prediking van Lc. 15 omvat slechts een deel van Jezus’ religieuze verkondiging. Wanneer BULTMANN in de laatste bladzijden van zijn „Jesus” (182 vv.) spreekt over het radicale zondebegrip van Jezus en de daaraan beantwoordende radicale vergeving, dan generaliseert hij daar, wat slechts uit sommige teksten der evangeliën is af te leiden. Deze soteriologie geeft niet de gansche heilsprediking der synopt. evangeliën weer. In een groot gedeelte der synopt. prediking wordt de redding van den mensch van niets anders afhankelijk gesteld dan van het houden der geboden, het

<sup>1)</sup> Rektoratsrede Friedr. W. Universität 1924, 8, ook Zeitschr. f. syst. Theol. II (1924) 400 vv.

<sup>2)</sup> Ofschoon de gedachten van teksten als Ps. 103:13, Ezech. 18:23 en de profetische woorden over Gods volkomen vergeving van Israëls zonden naar hun oorspronkelijken zin niet met die van Lc. 15 op één lijn gesteld mogen worden, is het wel waarschijnlijk, dat deze O. T. plaatsen los van het verband grooten invloed hebben uitgeoefend. Misschien heeft ook Jezus zijn gedachten in dergelijke woorden gelezen. Het „nieuwe” van Jezus is dan, dat hij dit gedaan heeft.



doen der werken (zie hierover WINDISCH' *Sinn der Bergpr.* passim.). Wij moeten dan ook zeggen: wat in *Le.* 15 gepredikt wordt, is in de synoptische evangeliën niet in alle consequenties doorgevoerd en niet met de overige heilsprediking in harmonie gebracht. De synopt. evangeliën brengen ook op dit punt geen systeem.

Het resultaat van onze uitweiding is dus dit, dat op enkele punten de radicaliseering der godsgedachte kan worden aange to o n d (terwijl ze achter andere teksten kan worden vermoed). Ik meen nu, dat de radicale verscherping der zedelijke eischen op het punt van de vergevensgezindheid, de liefde tot vijanden en het dienen met deze radicaliseering der godsgedachte in verband gebracht mag worden. Daaruit zijn deze „nieuwe” eischen af te leiden. De God, die radicaal en met blijdschap vergeeft en zich vernedert om het zondige te zoeken, heeft tot deze eischen van vergeving en dienen geïnspireerd. Weliswaar wordt deze relatie niet overal klaar uitgesproken, op enkele plaatsen wordt het echter wel aangeduid. Met name daar, waar door het motief der *imitatio Dei* (*Mt.* 5:45 en 48) Gods liefde met 's mensen liefde in verband gebracht wordt en waar in teksten als *Mt.* 6:12, 14—15 parr. Gods vergeving van 's mensen vergeving afhankelijk wordt gesteld.

---



## HOOFDSTUK IV.

---

### NIET-ESCHATOLOGISCH BEPAALDE EHTIEK VERGELEKEN MET DE RABBIJNSCHE LITTERATUUR.

Een vergelijkende bespreking als in het voorafgaande caput zou thans met betrekking tot de ethiek der rabbijnen moeten volgen. Ik heb echter gemeend, mij hier tot eenige hoofdzaken te mogen beperken. Wij vatten onze beschouwingen onder vier hoofden samen en wijzen A. op de, ook hier merkwaardige, overeenkomst in toon en motiveering; vervolgens B. op verwantschap naar den inhoud, C. op verschillpunten tusschen Jezus' ethiek en die der rabbijnica, terwijl wij onder een laatste hoofd D. er de aandacht op vestigen, dat Jezus ingaat op de themata der rabbijnen en hun bewijsvoering bezigt <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Zie over enkele principieele vraagpunten, die voor een vergelijking van het N. T. met de rabbijnsche litteratuur overwogen moeten worden: H. GRESSMANNS art. „Hellenistisches oder rabbinisches Judentum" in Theol. Blätter 1923, no. 6. Sp. 144 vv., G. F. MOORE, Christian Writers on Judaism, Harv. Theol. Rev. 1921, 197 vv.; dezelfde, Judaism I, 127 vv. en G. KITTEL, Probleme 5 vv. GRESSMANN oordeelt, dat het Hellenistische Jodendom voor den nieuwtestamenticus van veel grooter belang is dan de rabbijnsche litteratuur, voornamelijk op grond van twee argumenten: 1. de rabbijnsche letterkunde is op geringe uitzonderingen na jonger dan het N. T. en is ons slechts bekend in den vorm, waarin zij in vrij laten tijd te boek gesteld is. 2. Het rabbijnsche Jodendom, dat zich na 70 belangrijk heeft gewijzigd, mag niet met het Jodendom van Jezus' dagen vereenzelvigd worden. KITTEL en MOORE wijzen (ad. 1) terecht op het overleveringskarakter der rabbijnsche litteratuur en achten (ad. 2) het jaar 70 niet van zoo ingrijpende

Een enkele opmerking over de verhouding van het rabbijnisme tot het vóórchristelijk Jodendom moge voorafgaan. Bij het niet onduidelijke onderscheid mag men de punten van verwantschap niet verwaarloozen. In de laatste twee eeuwen vóór Chr. is er veel, dat vooruitwijst naar het rabbijnisme, omgekeerd valt er bij de chakamim der eerste twee eeuwen na Chr. nog allerlei op te merken, dat terugwijst naar dien vóórchristelijken tijd. Laat zich reeds in Sirach in de identificatie van de wijsheid met wat aan Mozes geopenbaard werd (24:23) een duidelijke tendenz naar rabbijsche opvattingen onderkennen, wat het principiële betreft, vindt men deze opvattingen vrijwel geheel terug in Jubileeën. Het tijdvak van openbaring is afgesloten, aan de Wet is nu de suprematie toegekend. In de Wet bezit men voldoende kennis betreffende Gods wil. Zij dient dan echter ook geheel te worden aanvaard en de Hellenistische opvattingen, die aan de levietische voorschriften slechts voorbijgaande beteekenis willen toekennen, wijst de schrijver met beslistheid af. De gansche Wet heeft eeuwige waarde. De patriarchen van den ouden tijd hebben reeds naar deze Wet geleefd en zelfs de aartsengelen vierten den sabbat (2:18—21; vgl. 15:26—28). Besnijdenis, tienden, het is alles evenzeer van gewicht<sup>1)</sup>. — Tendenzen naar het rabbijnisme kan men verder opmerken in de werkzaamheid van den schriftgeleerde, zooals Sirachs boek ons deze teekent (b.v. 38:24—39). Wij zien den סופר daar reeds als den geleerde, die zijn tijd besteedt aan de studie der Schriften, en als den

---

beteekenis. Onder de schriftgeleerden is reeds vóór Chr. een bepaald type van vroomheid ontstaan (men denke aan Hillel en Sjammaj!) en dit type moge in later eeuwen telkens geringe wijzigingen hebben ondergaan, wat het wezen aangaat, heeft het zich ook na 70 gehandhaafd. — Vgl. ook VON DOBSCHÜTZ, *Das Judentum der Zeit Jesu in neuer Beleuchtung*, Theol. Stud. u. Krit. 1929, Heft 9, 122 vv.

<sup>1)</sup> Vgl. ook L. FINKELSTEIN, *The Book of Jubilees and the rabbinic Halaka*, Harv. Theol. Rev. 1923, 39 vv.

rechter, die geschoold is in juridische zaken<sup>1)</sup>. Aan den anderen kant is er in de tannaïtische periode nog veel, dat aan de vóórchr. chokma doet denken. Wij behoeven slechts te herinneren aan de kernachtige sententies van Pirke Aboth, in welke men aanstonds groote gelijkenis met Sirach en Spreuken herkent. BACHERS bekende werk „Die Agada der Tannaiten” is er voorts om te bewijzen, dat de meeste rabbijnen dit interesse der vroegere wijzen voor het vormen van spreuken van religieus-ethisch gehalte hebben bewaard. En dat zelfs tusschen rabbinisme en apocalyptiek de grenzen niet al te scherp getrokken mogen worden, heeft in den jongsten tijd de publicatie van de rabbijsche apocalypse III Henoch bewezen<sup>2)</sup>.

Tegenover deze punten van overeenkomst moet het verschil o. i. voornamelijk hierin gezocht worden, dat in de rabbijsche periode veel grooter nadruk gelegd wordt op de nauwkeurige, methodische schriftexegese, de traditie en de juiste omschrijving van de halakka. Dat dit geen onbelangrijke gevolgen heeft gehad, zullen wij in dit hoofdstuk nog kunnen aantonen.

#### A. Verwantschap in toon en motiveering.

In hoofdstuk III hebben wij in talrijke voorbeelden gezien, dat de motiveering van Jezus' zedelijke eischen menigmaal volkomen analoog is aan die der chokma. Vershillende der genoemde gedachtengangen keeren ook in de rabbijsche wijsheid terug. Ik wijs allereerst op het motief van Mt. 6:12, 14—15, Mc. 11:25—26 en Mt. 18:23 vv. eerst als de mensch zijn naaste vergiffenis schenkt, ontvangt hij vergeving van God. R. Juda zegt in naam van Rabban Gamaliël ( $\pm$  90): zie, hij (d. i. de Schrift) zegt (Dt. 13:18): En hij (d. w. z. God) schenke u erbarmen (naar de opvatting

<sup>1)</sup> Vgl. MOORE, a. w. I, 37 vv.

<sup>2)</sup> 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch edited and translated for the first time with Introduction Commentary Critical notes by HUGO ODEBERG, 1928.

van de Midrasj: jegens anderen) en hij erbarme zich uwer en vermenigvuldige u (daaruit volgt): dit zij u een teeken in uw hand: telkens, wanneer gij barmhartig zijt, zal de Barmhartige zich over u erbarmen <sup>1)</sup>. In Sifre lezen wij bij denzelfden tekst: Zoo dikwijls gij u erbarmt over de menschen, erbarmt men (= God) zich over u uit den hemel <sup>2)</sup>. En Sjabb. 151b brengt zoowel den positieven als den negatieven vorm: „Wie zich over de menschen erbarmt, over hem erbarmt men zich uit den hemel; wie zich niet over de menschen erbarmt, over hem erbarmt men zich niet uit den hemel.” En zoo zouden nog vele andere plaatsen kunnen bewijzen, dat de synoptische evangeliën deze motiveering niet alleen met Sirach en de Testamenten, doch ook met de rabbijnsche litteratuur gemeen hebben <sup>3)</sup>.

Ik wijs in de tweede plaats op de motiveering van Mt. 5:45 (par. Mt. 5:9 en 48), die wij op enkele plaatsen in de chokma terugvonden. Ook deze wordt in de rabbijnsche litteratuur veelvuldig gebezigd: Wanneer R. Gamaliël aan den gastmaaltijd zelf bedient, meenen de gasten: „Wij zijn niet waardig, dat hij ons bedient.” R. Jozua wijst er echter op, dat een, die grooter was dan Gamaliël, n.l. Abraham, eenzelfde dienende rol heeft vervuld. Waarop R. Izaak ( $\pm$  200) de aandacht vestigt op een nog veel grooter voorbeeld, de Sjekina: „want elk uur reikt zij allen, die in de wereld komen, spijs naar hun behoefte en verzadigt al het levende met wat hun behaagt en niet alleen de vrome en rechtvaardige menschenkinderen, doch ook de boozen, de afgodendienaren. Hoeveel te meer mag (dan) R. Gamaliël de wijzen en zonen der Tora bedienen!” <sup>4)</sup>. — R. Meïr ( $\pm$  150) laat God naar Ex. 17:5 tot Mozes zeggen: „wees

<sup>1)</sup> Tos. B. K. 9, 30 (366). FIEBIG, Jesu Bergpredigt 1924, 6. BILL. I, 425.

<sup>2)</sup> SIFRE (ed. FRIEDMANN 1864) § 96 (93b). BILL. I, 425.

<sup>3)</sup> Vgl. BILL. I bij Mt. 6:14 v.

<sup>4)</sup> Mech. 18:12 (ed. WEISS 67a), FIEBIG, a. w. 94, BILL. I, 377.

mij gelijk; zooals ik het goede voor het kwade vergeld, vergeld gij zoo ook goed voor kwaad'' (vgl. Micha 7:18)<sup>1)</sup>. En zoo geeft SIFRE bij Dt. 14:1 („Gij zijt zonen van Jahwe, uw God'') de volgende verklaring van R. Juda:

„Als gij u als kinderen gedraagt, wordt gij kinderen genoemd''<sup>2)</sup>. Zeer typisch voor denzelfden gedachtengang is ook Sifr. Dt. 11:22. Als daar „in al zijn wegen te wandelen'' verklaard moet worden, leest men: Daarmee (n.l. met „zijn wegen'') is het gedrag van God bedoeld. Nadat er verwezen is naar Ex. 34:6 en Joël 3:5, vervolgt de tekst: „Maar is het dan voor den mensch mogelijk, naar den naam van Jahwe genoemd te worden? Het is zoo bedoeld: Zooals God barmhartig en genadig genoemd wordt, zoo wees ook gij barmhartig en genadig en geef iedereen om niet. Zooals God rechtvaardig genoemd wordt (Ps. 145:17)... zoo wees ook gij rechtvaardig. Zooals God vriendelijk genoemd wordt... zoo wees ook gij vriendelijk''<sup>3)</sup>. En nog vele andere treffende voorbeelden zouden zoo kunnen illustreeren, dat de Imitatio Dei in het Jodendom een zeer belangrijk motief is gebleven<sup>4)</sup>.

Ook de chokmamotieven van Mt. 6:25 vv. vinden wij grootendeels in de rabbijnsche litteratuur terug. Veelal ontdekt men het kinderlijk optimisme van vs. 26. 28—30 in een bekend woord van R. Eleazar (± 200):

„Hebt gij ooit in uw leven (wilde) dieren en vogels gezien, die een handwerk hebben? en zij worden (nochtans) gevoed zonder moeite; en zijn zij niet slechts geschapen, om mij te dienen? en ik, die geschapen ben, om mijn schepper te dienen, behoorde ik dan niet des te meer gevoed te worden

<sup>1)</sup> Ex. R. 26 (87b). BILL. I, 372.

<sup>2)</sup> Vgl. BILL. I, 371.

<sup>3)</sup> Vgl. BILL. I, 372.

<sup>4)</sup> Zie BILL. I, 371 vv. (vooral Sota 14a) en verder ABRAHAMAS, a. w. II, 138 vv. over „The Imitation of God''. Het motief speelt ook in den Islam een gewichtige rol. (Zie GOLDZIHNER, Vorlesungen über den Islam, 1910, 31).

zonder moeite? (dat dit anders is, heeft) slechts (daarin zijn oorzaak), dat ik mijn daden slecht heb gemaakt en (zoo) aan mijn voeding afbreuk heb gedaan''<sup>1)</sup>. De Gemara loopt met dezen tekst van de Misjna parallel: „Mijn leven lang heb ik niet een hert als vijgendroger en een leeuw als lastdrager en een vos als winkelier gezien'', aldus het begin van den tekst; maar wat men nu zou mogen verwachten, acht men ook hier door de zonde der menschen bedorven<sup>2)</sup>.

Het betoog van den rabbi komt aanvankelijk met dat van Jezus overeen: als de wilde dieren en de vogels zonder eenige moeite hun levensonderhoud ontvangen, mag men dan niet a minore ad maius van den mensch, die meer waarde heeft, omdat hij zijn schepper moet dienen, verwachten, dat hij zonder moeite in zijn bestaan zal kunnen voorzien. Zoo had het kunnen zijn. De werkelijkheid is echter geheel anders: de zonde heeft veroorzaakt, dat de mensch niet dan met vele beslommeringen zijn onderhoud ontvangt. Toon en strekking van deze spreuken, die men bij voorkeur als parallellen citeert, zijn dus wel heel anders dan die van de synoptische woorden: in plaats van kinderlijke blijmoedigheid hooren wij „den Ton des Bedauerns und der Selbstanklage''<sup>3)</sup>.

Klanken van blijmoedig vertrouwen klinken ons veeleer uit een gezegde van R. Eliëzer den Groote ( $\pm 100$ ) tegen: „Ieder, die brood in zijn mand heeft en zegt: wat eet ik morgen? behoort slechts tot de kleingeloovigen'' (vgl. Mt. 6:30)<sup>4)</sup>. Voorts mag ook hier verwezen worden naar de

<sup>1)</sup> Kidd. 4, 14. FIEBIG, a. w. 129.

<sup>2)</sup> Kidd. 82 a/b. FIEBIG, a. w. 129—130.

<sup>3)</sup> FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 1925, 27. — DREWS, *Die Christusmythe* 1924, a. w. 196—97 vermeldt de teksten zonder het slot.

<sup>4)</sup> Sota 48b. FIEBIG, a. w. 130. Een vrijwel parall. tekst in Mech. Ex. 16:4, waar het woord echter op naam van R. Eleazar uit Modiim (gest. 135) wordt overgeleverd. In de Mechilta gaat hieraan nog vooraf: „Hij, die den dag geschapen heeft, heeft (ook) het daarbij behorende levensonderhoud (letterlijk: zijn onderhoud) geschapen.''



boven (blz. 122) reeds vermelde passage uit de Meehilta, waar het gedrag der Sjekîna als voorbeeld genoemd wordt; een uitspraak, die evenals een zinsnede uit Ber. 10a („zooals de Heilige, geprezen zij hij, de gansche wereld onderhoudt”) aan den toon van Ps. 104, 136 en 147 en daarmee tevens aan Mt. 6:28—30 herinnert<sup>1)</sup>. In al deze woorden dus iets van het optimistisch vertrouwen, waartoe Jezus in het evangelie opwekt.

Twee woorden noem ik nog in het bijzonder bij Mt. 10:29—31.

R. Simeon b. Jochaj ( $\pm$  150) hield zich 13 jaren lang verborgen in een grot. Wanneer hij dan naar buiten treedt, om te zien, hoe het nu in de wereld gesteld is, ziet hij een jager, die vogels vangt en zijn net uitspant. „En telkens wanneer hij een stem uit den hemel hoorde, die „vrij” riep, was de vogel gered (d. w. z. hij werd niet gevangen). Toen sprak hij: Een vogel gaat niet te gronde zonder den Hemel (= God), hoeveel te minder de mensch!”<sup>2)</sup>.

Pointe en argumentatie komen in deze anecdote dus geheel met die van de uit Mt. geciteerde verzen overeen: een vogel gaat niet zonder den wil van God te gronde — men mag dan a minore ad maius wel besluiten, dat dit zeker niet met den mensch, een veel kostbaarder schepsel van God, geschieden zal. — Het andere woord luidt: „(Geen mensch verwondt zijn vinger hier beneden, tenzij men het boven over hem heeft uitgeroepen.” (Ps. 37:23 en Spr. 20:24)<sup>3)</sup>. Een spreuk van R. Chanina ( $\pm$  225), die geheel den geest ademt van Mt. 10:30.

Tenslotte nog een enkel woord over Mt. 6:34, een vers, dat zijn eisch door een aan het pessimisme ontleend motief

---

<sup>1)</sup> Vgl. verder Sjabb. 107b, waar een gezegde van Rab (gest. 247) genoemd wordt: „De Heilige, g. z. h., zit en onderhoudt (de wereld), van de hoornen van den buffel af tot aan de eieren der luizen.” Zie BILL. I, 583.

<sup>2)</sup> Sjeb. 9, 38d, 22. Zie BILL. I, 582—83, KITTEL, Probl. 133.

<sup>3)</sup> Choell. 7b.



motiveert. Bijzonder treffende parallellen zouden wij bij deze spreuk niet weten te noemen. ABRAHAMS vindt een woord uit Ber. 9b de beste parallel <sup>1)</sup>. De tekst luidt daar: „Ik zal zijn, die ik zijn zal”, Ex. 3:14. God sprak tot Mozes: Ga en zeg den Israëlieten: Ik ben met u in deze knechtschap geweest en ik zal met u zijn in de knechtschap der wereldrijken. Toen sprak Mozes voor hem: Heer der wereld, de nood is (reeds) genoeg in haar uur (d. w. z.: als zij er is; waarom tot de Israëlieten te spreken van de knechtschap, die nog moet komen?). ABRAHAMS omschrijft den zin van den tekst aldus: „There is no need to anticipate trouble; it is enough to grieve when the cause arrives, not beforehand.” De prediking van het onbezorgd zijn voor den dag van morgen ligt echter m. i. niet in den tekst opgesloten. Mozes verwijt God alleen, dat hij nu reeds spreekt van komende ellende, die in de toekomst al erg genoeg zal zijn. En verder is het woord te zeer gebonden aan de concrete situatie, dan dat er een gevolgtrekking gemaakt kan worden over een er achter liggende levensbeschouwing <sup>2)</sup>.

Een ander woord, dat menigmaal bij Mt. 6:34 geciteerd wordt, is dat van Rab Jozef (gest. 333): „Wees niet bezorgd over den nood van den dag van morgen; want gij weet niet, wat de dag (van heden) zal baren (Spr. 27:1) — misschien is men er morgen niet meer en men zou zich dan druk gemaakt hebben over een wereld, die iemand niet toebehoort” <sup>3)</sup>. Ook hier komt het motief echter niet volkomen met dat van Jezus’ spreuk overeen. De rabbi redeneert

<sup>1)</sup> a. w. II, 209. Zie ook BILL. I, 441.

<sup>2)</sup> KLAUSNER, a. w. 385 zegt: „Sufficient for the day is the evil thereof, is a typical Talmudic expression” en verwijst dan naar onzen tekst. Hij vertaalt de bedoelde woorden **דִּיה לַצָּרָה בְּשַׁעֲתָהּ** dan echter niet juist. Ook ABRAHAMS spreekt van „a proverbial phrase”. Laat dit zich inderdaad bewijzen?

<sup>3)</sup> Sanh. 100b. Zie FIEBIG, a. w. 130. BILL. I, 441. BULTMANN, Syn. Trad. 64 voegt ten onrechte aan onzen tekst toe: „Es ist genug an der Not zu ihrer Stunde.”

ongeveer aldus: Geen zorgen voor morgen, want het is mogelijk, dat men er dan reeds niet meer is en men heeft zich dan onnoodig druk gemaakt. De raadgeving is dezelfde, de toon is anders. — Het voorafgaande is echter reeds voldoende, om te bewijzen, dat ook in de wijsheid der rabbijnen motieven, die in stukken van Jezus' zedeleer gebezigd worden, veelvuldig voorkomen. En dit doet ons dus nogmaals zien, hoe weinig deze stukken door de eschatologische situatie bepaald zijn en hoe nauw een deel van Jezus' prediking aan de wijsheid der Joden verwant is.

#### B. Verwantschap naar den inhoud.

Van verschillende zijden is deze verwantschap zeer overschat; zoo zelfs, dat men het bestaan van belangrijke verschilpunten meende te moeten ontkennen. Toen omstreeks het jaar 1880 in ons land een polemiek werd gevoerd tusschen Prof. H. OORT en den rabbijn T. TAL over de verhouding van Talmoed en Evangelie, heeft de Joodsche geleerde in zijn brochure „Een blik in Talmoed en Evangelie”<sup>1)</sup> nadrukkelijk verkondigd, „dat alle zedelessen, die er in het Nieuwe Testament voorkomen, allen, zonder uitzondering, in den Talmoed staan.” (Spatiëring van TAL). In onzen tijd blijkt zijn zoon JUSTUS TAL blijkens eenige uitspraken in zijn geschrift „Jood en Jodendom in Christenomgeving” nog van hetzelfde gevoelen te zijn<sup>2)</sup>, terwijl vele andere Joden dezelfde these hebben trachten te verdedigen. JOSEPH KLAUSNER neemt het terrein voor vergelijking veel ruimer, maar meent dan ook te mogen zeggen, „that throughout the Gospels there is not one item of ethical teaching which cannot be paralleled either in the Old Testament, the Apocrypha, or in the Talmudic and Midrashic literature of the period near to the time of Jesus”<sup>3)</sup>. (Spatiëring van mij). Ook Christelijke geleerden

<sup>1)</sup> Amsterdam 1881, bl. 26. — OORTS antwoord in „Evangelie en Talmud uit het oogpunt der zedelijkheid vergeleken”, 1881.

<sup>2)</sup> 1916, bl. 105 vv, 114.

<sup>3)</sup> a. w. 384.

schrijven in denzelfden geest. Zoo oordeelt b.v. ten onzent PROOST, dat uit zijn parallellenverzameling blijkt, „dat ten opzichte van de Ethiek het Evangelie niet uitgaat boven die van het Jodendom”<sup>1)</sup>.

DREWS verkondigt passim in zijn werken de these, dat Jezus op het gebied der zedeleer nergens iets brengt, dat „einzigartig” genoemd mag worden<sup>2)</sup>. Tenslotte herinner ik aan GERHARD KITTEL, bij wien wij nog wel de meest principiële uitspraak aantreffen. Hij schrijft in zijn „Probleme” (96), als hij de verhouding van de ethiek van het latere Jodendom tot die van Jezus bespreekt: „Spitzt man den Vergleich zu auf das für das Judentum Mögliche, Erreichbare so ergibt sich, dasz keine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu als solche etwas schlechthin Singuläres wäre oder sein müsste.” (Spatiëring van KITTEL). Uit het vergelijkend onderzoek, dat KITTEL laat volgen en uit verschillende opmerkingen (voornamelijk zijn bekentenis a. w. 96 Anm. 1) blijkt duidelijk, dat KITTEL deze these reeds voor het rabbijnsche Jodendom wil laten gelden. TAL en KITTEL verdedigen dus vrij wel dezelfde stelling; de laatste wil slechts bij het gegevene ook wat potentiëel in de rabbijnsche litteratuur zou kunnen voorkomen, in de vergelijking betrekken.

In het vervolg zullen wij eerst (onder B) verschillende plaatsen bespreken, waarbij wij de these van KITTEL geheel moeten beamen, daarna (onder C) wil ik echter aantoonen, dat zijn stelling op meer dan een belangrijk punt onhoudbaar is. Door ten opzichte van de principiële uitspraken van KITTEL positie te kiezen, zullen wij het duidelijkst verwantschap en verschil kunnen demonstreeren.

De verwantschap. Ik begin met de prediking der nederigheid. (Mt. 23: 12 par., Lc. 14: 7—11, Lc. 16: 15c).

<sup>1)</sup> a. w. 107 (vgl. 113).

<sup>2)</sup> Zoo o. a. DREWS, a. w. 196 vv.

Bij de vergelijking met de vóórchristelijke wijsheidslitteratuur is ons gebleken, hoe groot op dit punt de overeenkomst tusschen de Joodsche ethiek en die van Jezus is. Op het terrein der rabbijnen vindt men evenzeer goede parallellen. Zoo luidt een spreuk bijna woordelijk als een der genoemde uit de evangeliën: „Wie zichzelf vernedert, dien zal God verhoogen en wie zichzelf verhoogt, dien zal God vernederen. Wie de grootheid naloopt, voor dien vliedt de grootheid; en wie voor de grootheid vliedt, dien loopt zij na”<sup>1)</sup>. Waarschijnlijk een oud woord (KIRTEL vestigt er terecht de aandacht op)<sup>2)</sup>, omdat het in verband met de twisten tusschen Hillelieten en Sjammaïeten overgeleverd wordt. — De zucht naar hoogheid wordt ook door Hillel zeer beslist veroordeeld in zijn bekende zinspreuk (Aboth 1:13): „Wie zich een naam wil maken, boet den naam in.” Aan Lc. 14:7—11 doet in het bijzonder een uiting van R. Simeon b. Azzaj (± 110) denken: „Houd u twee of drie zitplaatsen verre van de u toekomende plaats en wacht, totdat men tot u zegt: „Kom hooger op!” Ga echter niet (eerder) hooger op; men zou (dan) tot u kunnen zeggen: „Daal af!” Het is beter, dat men tot u zegt: „Kom hooger op, kom hooger op!” dan dat men tot u spreekt: „daal af, daal af!”<sup>3)</sup>. In het bovenstaande wordt de zedelijke eisch niet direct religieus gemotiveerd. Oogenschijnlijk hebben wij met nuchtere, profane levensregels te doen. Wij mogen dan echter weer niet vergeten, dat dergelijke sententies toch alle tegen een religieuzen achtergrond gezien moeten worden. Zij komen alle voort uit één inzicht: in alle dingen moet de mensch klein en nederig blijven, want alles wat hoog is, is den Heer een gruwel. Er zouden nog vele woorden van gelijksoortigen inhoud te noemen zijn. Zij zouden ons telkens opnieuw doen blijken, dat de ethiek van Jezus op dit punt volkomen aan die van het Jodendom gelijk is.

<sup>1)</sup> Er. 13b, 35. BILL. I, 921.

<sup>2)</sup> a. w. 103.

<sup>3)</sup> Lev. R. I (105c) par. Aboth RN. 25. BILL. II bij Lc. 14:7—11.

Het schijnt niet moeilijk, ook bij Mt. 7:1—3 (over het oordeelen) woorden van gelijke strekking aan te halen. Vrijwel woordelijk vinden wij de spreuk van Mt. 7:2 in een gezegde van R. Meïr ( $\pm$  150) terug: „Met de maat, waarmee de mensch meet, meet men (= God) hem.” (Jez. 27:8) <sup>1)</sup>. Woorden uit de Misjna (Sota 1:7) en de Tosefta (Sota 3, 2 vv.) luiden nagenoeg gelijk. Wellicht hebben wij met een oud spreekwoord te doen, dat telkens terugkeert (soms in den korteren vorm „maat voor maat”) en dat reeds in Jezus’ tijd gangbaar was <sup>2)</sup>.

Toch mogen wij ons door deze sterke overeenkomst in het uiterlijke niet laten misleiden, want als wij nader op den inhoud letten, blijft er van het parallelisme m.i. weinig over. Deze norm „maat voor maat” wordt n.l. in de rabbijnsche geschriften, voorzoover ik kan nagaan, nergens in verband met het beoordeelen door den mensch van zijn naaste genoemd. Sota 1:7 past dit principe b.v. toe op een echtbrekster en de Misjna rechtvaardigt dan met de genoemde norm de straffen, die voor het breken van den echt voorgeschreven zijn: zij heeft zich voor de zonde opgetooid, daarom ontsiert God haar (door het losmaken van het haar enz.) <sup>3)</sup>. Sota 1:8 vinden wij de volgende toepassing: Simson wandelde zijn oogen na, daarom staken de Filistijnen hem de oogen uit — Absalom was trotsch op zijn haar, daarom bleef hij met zijn haren hangen enz. Uit deze teksten (verg. ook Sjabb. 105b) blijkt, dat de beteekenis der parallellen niet overschat mag worden. Het bijzondere van Mt. 7:2 ten opzichte van de rabbijnsche plaatsen is hierin gelegen, dat Jezus het misschien toen reeds gebruikelijke woord met het verbod van het oordeelen van den naaste in verband brengt. Hij past de norm toe op belangrijke zedelijke dingen, terwijl de Misjna het principe in zeer bijkomstige dingen van wets-

<sup>1)</sup> Sanh. 100a. FIEBIG, a. w. 132. BILL. I, 444.

<sup>2)</sup> Vgl. BILL I, 445.

<sup>3)</sup> Ook elders deze toepassing op de straffen der echtbrekster: Tos. Sota 3:2 vv. (295), Sota 8b e. a. Zie BILL. I, 444.

toepassing aangewend ziet <sup>1)</sup>. Toch zijn er wel rabbijnsche spreuken te noemen, die ook naar den geest dicht tot die van Jezus naderen. Ik denk in de eerste plaats aan Hillels woord (Aboth 2:4): „Oordeel uw naaste niet, voordat gij in zijn omstandigheden gekomen zijt.” Iets eerder (1:6) wordt in hetzelfde tractaat de spreuk van een vóórchristelijken geleerde Jozua b. Perachja (100 v. Chr.) vermeld: „Beoordeel elken mensch naar de zijde van de verdienste.” Beide spreuken vermanen reeds tot een buitengewone voorzichtigheid in het oordeelen, al missen wij nog de besliste formulering van Jezus' woord. Geheel parallel met vs. 3—5 is het woord van R. Nathan ( $\pm$  160): „De fout, die u aanleeft, verwijt die niet aan uw naaste” <sup>2)</sup>. Gelijk in het woord van het evangelie wordt de mensch hier bij zijn eigen tekortkomingen bepaald, om hem van zijn lichtvaardig oordeelen over anderen af te houden. Op dit punt is de verwantschap tusschen Jezus' woorden en enkele spreuken uit de rabbijnsche litteratuur dus werkelijk zeer groot. De stelling van KITTEL kan hier gehandhaafd worden <sup>3)</sup>.

Ook voor de hoofdedachte van Mt. 6:19—20 p. ar. (het verzamelen van schatten) treffen wij in de rabbinica merkwaardig verwante woorden aan. Het beginsel

---

<sup>1)</sup> Het is dan ook vreemd, dat KLAUSNER (a. w. 385) het woord van Sota 1:7 zonder meer als een treffende parallel vermeldt. In het evangelie ligt het accent geheel op het niet-oordeelen; in de rabbijnsche parallellen bepaalt het interesse zich doorgaans bij het feit, dat God den mensch tot in bijzonderheden vergeldt op het terrein, waarop hij gezondigd heeft. (Zie ook DALMAN, *Jesus-Jeschua* 1922, 200 vv.

<sup>2)</sup> B. M. 59b.

<sup>3)</sup> Een barajta uit Arach. 16b van R. Tarfoon ( $\pm$  100) vertoont naar den vorm opmerkelijke verwantschap met vs. 3—5, doch heeft een heel andere pointe dan de genoemde verzen. In deze talmoed-plaats geen vermaning om zacht te oordeelen, maar een brutaal antwoord op een terechtwijzing. Ten onrechte citeeren KLAUSNER (a. w. 385) en PROOST (a. w. 152) het woord zonder eenige commentaar. — Zie verder BILL. I en FIEBIG, a. w. bij Mt. 7:2 vv. en DALMAN, a. w. 203.



ligt reeds in Pea 1:1: „Het volgende zijn de dingen, wier vruchten de mensch geniet in deze wereld, terwijl het stamkapitaal voor hem blijft staan voor de komende wereld: eerbied tegenover vader en moeder, het betoonen van werken der liefde, vredestitchen tusschen een mensch en zijn naaste enz.”<sup>1)</sup> Nog duidelijker brengen de bekende woorden van Monobazus (30—60 n. Chr.) dezelfde prediking. Op het verwijt, dat hij al zijn schatten aan de armen geeft in jaren van hongersnood antwoordt de koning: „Mijn vaderen hebben schatten verzameld voor beneden (d. i. de aarde) en ik heb schatten verzameld voor boven (voor den hemel)...

mijn vaderen hebben schatten verzameld op een plaats, waar de (mensen-)hand daarover kan heerschen; ik heb echter schatten verzameld op een plaats, waar de (mensen-)hand daarover niet kan heerschen...

mijn vaderen hebben schatten verzameld, die geen vruchten voortbrengen en ik heb schatten verzameld, die vruchten voortbrengen...

mijn vaderen hebben voor anderen verzameld en ik heb voor mij verzameld...

mijn vaderen hebben schatten in deze wereld verzameld; en ik heb schatten verzameld voor de komende wereld...<sup>2)</sup>

De overeenkomst in de grondgedachte is volkomen. Duidt de menschenhand hier inderdaad op den dief, dan bezitten wij ook in dezen afzonderlijken trek een parallel voor het motief van Mt. 6<sup>3)</sup>. Wij zouden voorts kunnen herinneren aan het woord van R. Jose b. Kisma ( $\pm$  130). Eens is de rabbi op reis. Iemand tracht hem over te halen bij hem te blijven met beloften van geld en kostbare steenen. Maar de rabbi weigert en kiest voor zijn „stad van wijzen en

---

<sup>1)</sup> Zie den tekst bij W. BAUER, Pea 1914 in de uitgave van G. BEER en O. HOLTZMANN, Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung.

<sup>2)</sup> Tos. Pea 4, 18 (24).

<sup>3)</sup> Voor de gedachte „verzamelen voor anderen” vgl. Lc. 12:20c.

schriftgeleerden'', „daar immers in het uur van het verscheiden van den mensch hem noch zilver noch goud noch kostbare steenen noch parelen begeleiden, veeleer slechts tora en goede werken.'' (Aboth 6:9).

Deze woorden, waaraan nog menige andere spreuk zou kunnen worden toegevoegd<sup>1)</sup>, wettigen onze conclusie: de parallellen bij Mt. 6:19—20 zijn hier gelijk bij de chokma volkomen gelijkwaardig.

Het is belangrijk bij onze vergelijking ook op het loon-principe te letten. M.i. wordt in enkele rabbijnsche spreuken uit den oudsten Christelijken tijd het loonbeginsel minstens even beslist als in het evangelie verworpen. Zoo trouwens reeds in het overbekende gezegde van Antigonos uit Soko (Aboth 1:3), een schriftgeleerde, die in den vóór-christelijken tijd geleefd moet hebben. Hij placht te zeggen: „Weest niet als de knechten, die den heer dienen, met de bedoeling loon te ontvangen; maar weest als de knechten, die den heer dienen zonder de bedoeling loon te ontvangen; en de vreeze Gods zij over u''. BISCHOFF is van oordeel, dat aan dit woord niet veel waarde mag worden toegekend, daar deze Antigonos „eine halb mythische Gestalt'' is. Bovendien herinnert hij er aan, dat in Aboth d. R. Nathan 5 aan den volzin nog wordt toegevoegd: „dan zal uw loon in de toekomstige wereld dubbel zijn'', „was wenigstens ein Beweis dafür ist, dasz man den „Lohngedanken'' auch hier nicht missen mochte<sup>2)</sup>. Ik meen, dat deze toevoeging weinig te beduiden heeft; ze bewijst slechts, dat deze latere redactor ook toen nog niet van het nieuwe beginsel doordrongen was. Evenmin mag men het eerstgenoemde argument al te zwaar laten wegen. Van dezen Antigonos is ons verder wel zoo goed als niets bekend, maar hij moet toch zeker een figuur uit den oudsten tijd geweest zijn<sup>3)</sup>. Wij bezitten dan

<sup>1)</sup> Zie BILL. I en FIEBIG bij Mt. 6:19—20.

<sup>2)</sup> a. w. 69.

<sup>3)</sup> Zie STRACK, Einleitung in Talmud und Midraš 1921, 117.

in deze spreuk een uitspraak van ouden datum, die nog principieeler dan één woord uit het evangelie het dienen om loon afkeurt en tot een tegenovergestelde houding opwekt op grond van een religieus motief. Aboth bevat trouwens nog een andere spreuk (2:8), die aan de woorden van het evangelie volkomen gelijkwaardig is en wel in het bijzonder aan Lc. 17:10 doet denken. Het is een gezegde van Jochanan b. Zakkaj ( $\pm$  80): „Wanneer gij veel tora hebt uitgeoefend, laat u daarop dan geenszins voorstaan; want daartoe zijt gij geschapen”. Het komt mij voor, dat de mensch hier in dezelfde verhouding tegenover God staat als in de gelijkenis van den onnutten dienstknecht (Lc. 17:7—10).

Tenslotte mag nog het woord van R. Eleazar (2de eeuw n. Chr.) genoemd worden: „Heil hem, die slechts aan Gods geboden, (maar) niet aan het loon voor hun vervulling welbehagen heeft”<sup>1)</sup>.

Het is stellig waar, dat deze en dergelijke uitingen betreffende de loonidee ook in de Joodsche litteratuur tot de vrij zeldzame uitzonderingen behooren en men zou er gemakkelijk tallooze plaatsen tegenover kunnen stellen, waar op het loon sterke nadruk gelegd wordt (ik noem uit de veelheid Aboth 2:16; 4:10), maar deze enkele spreuken mogen met die van Jezus geheel op één lijn worden gesteld (wij herhalen overigens, dat ook in de evangeliën de loonidee nog een zeer belangrijke rol speelt<sup>2)</sup>).

Verder is naar mijn meening ook de prediking van het evangelie, dat het na het hooren op het doen aankomt (Mt. 7:21, 21:28 vv.), in de rabbijnsche litteratuur bekend. Weliswaar bestaat daar de tegenstelling in leeren en studeeren ter eener, het doen van het geleerde ter anderzijde. Bischoff vindt dit verschil ten opzichte van

<sup>1)</sup> AZ. 19a.

<sup>2)</sup> Vgl. thans G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, De Wereld van het Nieuwe Testament, 1929. 228. — Deze loonprediking behoort natuurlijk niet tot Jezus' paedagogiek, gelijk b.v. O. KIRN (Die sittlichen Forderungen Jesu, 1910, 38) wil.

de antithese van het evangelie nog al belangrijk <sup>1)</sup>). M.i. ten onrechte: in beide gevallen toch gaat het om het vernemen van Gods wil. Ik acht de afwijking dan ook slechts formeel en meen, dat wij den geest van Jezus' woorden inderdaad in meer dan een spreuk uit Aboth herkennen. Zoo herinnert een woord van R. Chanina b. Dosia ( $\pm 70$ ; dus uit ouden tijd) levendig aan de slotgelijkenis van Mt. 7: „Ieder, wiens daden meer zijn dan zijn wijsheid, diens wijsheid houdt stand; wiens wijsheid echter meer is dan zijn daden, diens wijsheid houdt geen stand” (3:9). Aan diezelfde parabel doet ook een woord (3:17) van R. Eleazar b. Azarja ( $\pm 100$ ) levendig denken: „Ieder, wiens wijsheid grooter is dan zijn daden, — op wien gelijkt hij? Op een boom, die vele takken, maar weinig wortelen heeft; de wind komt en ontwortelt hem en keert hem om. Ieder echter, wiens daden meer zijn dan zijn wijsheid, — op wien gelijkt hij? Op een boom, die weinige takken, maar vele wortelen heeft; zelfs als alle winden in de wereld komen en tegen hem aanwaaien, bewegen zij hem niet van zijn plaats”. De overeenkomst is hier wel heel opmerkelijk: in de Joodsche en de nieuwtestamentische gelijkenis wordt dezelfde gedachte gepredikt en beide leggen door hare beelden op het soliede, wel-gefundeerde tegenover het onsoliede en wankel den nadruk. — Verschillende andere loci in ons tractaat (o. a. 1:17; 3:17a, 4:5, 6:4, 6) brengen dezelfde idee naar voren. Maar ook daarbuiten keert het beginsel telkens terug. Zoo komt men b.v. bij Sifr. Lev. 18:4 (337a) tot het resultaat: „niet het leeren (de studie) is de leidsman, maar het doen (de practijk van het religieuze leven”) en elders (Joma 72b) wordt het oordeel uitgesproken over hen, „die zich met de tora bezighouden, zonder dat de vreeze Gods in hen is” (die zich in de religieuze practijk bewaarheidt). Deze en andere woorden <sup>2)</sup> bewijzen, dat deze prediking van Jezus' ethiek ook in de rabbijnsche litteratuur veelvuldig voorkomt.

<sup>1)</sup> a. w. 96.

<sup>2)</sup> Vgl. BILL. I en FIEBIG a. w. bij Mt. 7:21 vv. en BILL. III bij Rm. 2:13.

Ook bij het belangrijke thema over de geveinsdheid (Mt. 6:1 vv., Mt. 23:5 vv.) blijken de rabbijnsche geschriften merkwaardig verwante woorden op te leveren. Jezus leert, dat men God moet dienen *ἐν ἀπλοτητι*, zonder eenige begeerte om van de menschen gezien te worden. Deze gedachte vinden wij ook in rabbijnsche uitspraken van den vroegsten Christelijken tijd terug. Zoo heeft reeds Hillel gezegd: „Wie zich van de kroon bedient, vergaat” (Aboth 1:13); een woord, dat iets verder in het tractaat (4:5) in ietwat uitvoeriger vorm ten name van R. Zadok, een tijdgenoot van Jochanan b. Zakkaj terugkeert. In deze uitspraken wordt het dus veroordeeld, dat men de wet bestudeert, om er voor zichzelf eer of voordeel mee te behalen. Nog treffender is de overeenkomst in het woord van R. Jose (2:12): „Alle uwe daden moeten om Gods wil geschieden”<sup>1)</sup>, en in dat van R. Jochanan den sandalenmaker (een leerling van R. Akiba): „elke vergadering, die om Gods wil plaats vindt (d. w. z. niet met zelfzuchtige bijbedoelingen), zal tenslotte stand houden; die niet om Gods wil plaats vindt zal geen stand houden”<sup>2)</sup>.

Ook buiten het misjnatractaat is de gedachte bekend. Zoo herinnert een woord van R. Eleazar ( $\pm$  270) voornamelijk aan de eerste verzen van Mt. 6: „Aalmoezen worden (door God) niet betaald dan naar de maat der goedheid, die in haar vervat is”<sup>3)</sup>. Een uiting, die dus op de barmhartige ge z i n d h e i d den nadruk legt. De strekking van Mt. 6:1 vv. vind ik eveneens in het gezegde van R. Eliëzer ( $\pm$  90): „Alle weldaden en werken der liefde, die de volkeren der wereld volbrengen, worden hun tot zonde, omdat zij ze slechts doen, om daardoor groot te worden”<sup>4)</sup>, want ook hier

<sup>1)</sup> Vgl. Aboth 2:2, waar de slotwoorden overigens weer in heel andere richting wijzen.

<sup>2)</sup> Aboth 4:11, vgl. ook 6:1, waar R. Meïr spreekt over het zich bezig houden met de tora om haar zelfs wil.

<sup>3)</sup> Soekka 49b.

<sup>4)</sup> BB. 10b, vgl. ook Sjabb. 88b, waar eveneens het „handelen uit liefde (tot God)” geprezen wordt.

wordt het geven van aalmoezen om den lof der menschen beslist veroordeeld. Zeer belangrijk voor onze vergelijking zijn voorts enkele plaatsen uit Sifre. Ik geef b.v. den tekst bij Dt. 11:13: „Jahwe uw God lief te hebben”, misschien zoudt gij willen zeggen: Zie, ik wil de tora bestudeeren, opdat ik rijk worde en opdat ik „Rabbi” genaamd worde en opdat ik loon ontvange; daarom zegt de Schrift leerend: „Jahwe uw God lief te hebben.” Alles, wat gij doet, zult gij slechts uit liefde doen.” In plaats van op het aalmoezen geven wordt in dit woord op een ander werk, het bestudeeren der Wet, de aandacht gevestigd. Maar dit is dan ook het eenige verschil, want verder wordt hier evenzeer als in Mt. 6:2—3 het zoeken van rijkdom en eer bij de menschen veroordeeld. Zelfs wordt in het woord van Sifre het handelen uit liefde (tot God) duidelijker dan in het evangelie aan-geprezen <sup>1)</sup>. Een ander gedeelte uit Sifre (bij Dt. 11:22) bevat ongeveer eenzelfde betoog. Ook daar wordt geleerd Gods wil, gelijk die in de tora is vervat, zonder bijoogmerken te betrachten: niet om de eer, zelfs niet om der wille van het lange leven in de toekomst, maar enkel om Gods wil uit te voeren. Ook hier wordt de loondienst nog principiëeler dan in het evangelie veroordeeld, al blijkt uit de woorden „tenslotte zal de eer komen”, dat aan dit doen uit liefde tot God in laatste instantie toch loon verbonden is <sup>2)</sup>.

Tenslotte kan ik niet nalaten, nog een passage uit Sifre (Dt. 6:5) te noemen, die levendig aan de teksten uit de Testamenten over de ἀπλοτης doet denken. Als de Schrift zegt: „Gij zult Jahwe uw God liefhebben met uw gansche hart”, dan geeft Sifre onder verschillende interpretaties ook deze: „met uw gansche hart”, opdat uw hart niet verdeeld zij tegen God. Ook deze tekst heeft de kerngedachte

<sup>1)</sup> Men vergelijke deze plaats ook bij het thema van het loon.

<sup>2)</sup> Dit doet dan weer denken aan Mt. 6:2—3, waar ook het kiezen voor het loon van de zijde der menschen veroordeeld wordt, maar het loon van God als motief voor de handeling in het uitzicht wordt gesteld.



met Jezus' woord gemeen: de gansche aandacht moet op God gericht blijven.

Aan het genoemde zou nog het een en ander zijn toe te voegen<sup>1)</sup>, het geciteerde illustreert echter reeds genoegzaam, dat ook voor dit punt uit de rabbinica volkomen equivalente teksten genoemd kunnen worden.

Ik wil nog slechts een enkel woord wijden aan die teksten, die in ons verband dikwijls in de eerste plaats aangehaald worden en op het eerste gezicht ook veel met Jezus' woorden over het aalmoezen geven gemeen hebben, doch bij een nadere analyse een heel andere pointe blijken te bezitten. Zoo noemt FIEBIG o. a.: „Mijn zoon, let er op, den arme te eeren en hem een gave te reiken in het verborgene en niet in het openbaar; en spijzig hem en geef hem te drinken in uw huis; en bedek uw oog, dat gij niet naar hem ziet, wanneer hij eet”<sup>2)</sup>. De overeenkomst betreft hier echter slechts de antithese verborgen-openbaar. Want het is duidelijk, dat dit woord heel anders georiënteerd is, dan dat van het evangelie: hier wordt de verborgenheid niet voor het heil van den gever, maar om der wille van den ontvangende arme aangeprezen. In het verborgen handelen komt de kieschheid van den milddadige tot uiting, niet zijn volkomen gehoorzaamheid aan God. Dat de quintessens van dergelijke woorden over aalmoezen geven in het verborgen eigenlijk steeds hierin gelegen is, blijkt wel heel duidelijk uit het volgende: R. Jannaj zag een man, die een arme in het openbaar een zoez gaf. Hij zei tot hem: „het ware beter geweest, dat gij hem niets gegeven hadt, dan nu, nu gij hem gegeven hebt en hem hebt beschaamd”<sup>3)</sup>. Ik acht het zelfs zeer waarschijnlijk, dat ook de spreuk van R. Eleazar

---

<sup>1)</sup> Vgl. b.v. nog de uitlegging, die Sifr. Dt. 6:5 aan het genoemde voorafgaat, de discussie Sota 22b over „den Farizeeër uit liefde en den Farizeeër uit vrees”; Ber. 17a en Sifr. Lev. 1:17, verder BILL. I 388 v. en vooral BILL. IV, 19.

<sup>2)</sup> Orach chajjim van Eliëzer den Groote ( $\pm$  100). FIEBIG, a. w. 101.

<sup>3)</sup> Chag. 5a.

„Grooter is wie aalmoezen geeft in het verborgen dan onze meester Mozes” van dit gezichtspunt uit moet worden beschouwd: ook hier is het de kieschheid in het schenken, die geprezen wordt <sup>1)</sup>. Ik meen dan ook, dat KITTEL, die op de teksten BB 9b, Pes. 113a, MK 16a/b en Sjek. 5, 49b, 2 wijst, te zeer op uiterlijke gelijkvormigheid is afgegaan <sup>2)</sup>. Juist hier hadden veel zuiverder parallellen genoemd kunnen worden.

Wij vragen voorts, of ook bij de eerste twee antithesen van Mt. 5:21 vv. gelijkwaardige uitspraken te vinden zijn <sup>3)</sup>. De rabbijnsche litteratuur keurt ook den toorn dikwijls af <sup>4)</sup>. Maar het beginsel van vs. 22a, volgens hetwelk toorn en doodslag op één lijn gesteld moeten worden, wordt daar zelden uitgesproken. Toch ontbreken woorden van een dergelijke strekking niet geheel en al. In aanmerking komen met name een gezegde van R. Eliëzer ( $\pm$  90): „Wie zijn naaste haat, zie, die behoort tot de bloedvergieters” (een stelling, die men exegetisch grondt op Dt. 19:11) <sup>5)</sup> en een barajta, die een Tanna voor R. Nachman b. Izaak (gest. 356) uitsprak (waarschijnlijk dus ook een woord uit

<sup>1)</sup> BB. 9b. Eenzelfde pointe hebben ook Sjek. 5, 49b, 2, waar verhaald wordt, dat R. Chanina b. Papa ( $\pm$  300) des nachts aalmoezen placht te verdeelen (in denzelfden tekst wordt van een anderen geleerde verteld, dat hij „wijs overlegde, hoe hij ze — de aalmoezen — geven zou”), het woord van R. Jochanan (Pes. 113a) en waarschijnlijk ook de uitlegging door R. Chijja van Hoogl. 7:2 (MK. 16a/b).

<sup>2)</sup> a.w. 102 v. Ook KLAUSNER a.w. 385 noemt ten onrechte een tweetal dezer plaatsen.

<sup>3)</sup> Ten onrechte beschouwt K. BORNHÄUSER, Die Bergpredigt, Versuch einer zeitgenössischen Auslegung, 1923, deze en andere teksten van de bergrede als enkel tot de leerlingen gericht. (Zie b.v. 111).

<sup>4)</sup> Vgl. b.v. Aboth 2:5; 2:10; 5:11. Pes. 113b, Sjabb. 31a. T. TAL, die (a.w. 67 vv) nog verschillende plaatsen noemt, maakt geen onderscheid tusschen werkelijk parallele woorden en uitspraken, die slechts den toorn afkeuren (Zie b.v. zijn plaats Ber. 29b: „Toorn leidt tot zonde”).

<sup>5)</sup> Derek erets 10. Zie FIEBIG a.w. 97, BILL. I, 282.

den oudsten tijd): „Wie het aangezicht van zijn naaste in het openbaar beschaamt, is als een, die bloed vergiet”<sup>1)</sup>).

Het eerstgenoemde woord mag m.i. met Mt. 5:22a op één lijn gesteld worden: de toornige gedachte maakt iemand reeds gelijk aan een bloedvergieter.

De tweede spreuk doet ons vooral aan de op vs. 22a volgende zinsneden denken; hier wordt een geringe uiting van toorn even zwaar als de ergste uiting van toorn aangerekend<sup>2)</sup>).

Een vergelijkende beschouwing bij Mt. 5:28 voert tot eenzelfde resultaat: de parallellen zijn schaarsch, doch komen voor: „Wie een vrouw met (begeerende) bedoeling beschouwt, is alsof hij met haar gemeenschap heeft gehad”<sup>3)</sup>).

R. Simeon b. Lakisj ( $\pm$  250) zegt naar aanleiding van Job 24:15: „Gij zult niet zeggen, dat slechts hij, die met het lichaam den echt verbreekt, een echtbreker genoemd wordt; ook hij, die met zijn oogen den echt breekt, wordt een echtbreker genoemd”<sup>4)</sup>).

Hier treffen wij inderdaad de idee van het evangelie aan: als de gedachten zich op de vreemde vrouw richten, is men reeds met zondigen begonnen en de gehoorzaamheid niet meer volkomen. Een opvatting, die men in een tekst van jongen datum nog scherper uitgesproken vindt:

„Als een man of een vrouw een of andere zonde der menschen willen doen (Num. 5:6; de Midrasj legt dus op het futurum יעשו den nadruk), d. w. z. „als zij de bedoeling hebben te doen” en niet „als zij gedaan hebben”, om u te

<sup>1)</sup> BM. 58b, vgl. FIEBIG a. w. 97, BILL. I, 282.

<sup>2)</sup> Verg. verder nog uit Sanh. 58b (BILL. I, 282) het woord van een rabbi uit jongeren tijd, Resj Lakisj ( $\pm$  250): „Wie zijn hand tegen zijn naaste opheft, zal, ook als hij hem niet slaat, een misdadiger genoemd worden” (exegetisch afgeleid uit Ex. 2:13).

<sup>3)</sup> Kalla 1. FIEBIG, a. w. 53, BILL. I, 299. Het is van belang op te merken, dat het tractaat Kalla van lateren oorsprong is dan de Misjnatraactaten; zie STRACK, Einleitung 72 v.

<sup>4)</sup> Lev. R. 23 (122b). FIEBIG, a. w. 54. BILL. I, 299.

leeren, dat een mensch van het uur af, dat hij bedoelt te zondigen, geldt als een, die ontrouw tegen God gehandeld heeft" <sup>1)</sup>. Men veroordeelt het verder, dat men in de verbeelding bezig is met de zonde (הרהור עברה). „Er zijn drie zonden, van welke niemand ook maar voor een enkelen dag verschoond blijft: zijn fantasie laten spelen met zonde, rekenen op het gebed en lasterende taal." Aldus een woord van Rab (BB 164b). Dit is dan echter ook wel het voor-naamste, dat aangehaald kan worden. En wij besluiten dus: in den vroegsten tijd vinden wij geen volkomen gelijkwaardige uitspraken. Eerst uit de derde en latere eeuwen is hier en daar een woord te noemen, dat dezelfde pointe als onze tekst vertoont. G. F. MOORE geeft de werkelijkheid m. i. dan ook niet weer, als hij zegt, dat Jezus met Mt. 5:28 slechts „a Jewish commonplace" uitsprak <sup>2)</sup>. Toch moet anderzijds erkend worden, dat KITTELS stelling ook hier nog onaanvechtbaar is <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Nu R. (149d) Zie BILL. I, 301. Vgl. voor de dateering: STRACK, Einleitung 207. — Zie ook nog de door MOORE II, 268 genoemde plaats Mechilta de R. Simeon b. Jochaj Ex. 20,14 (ed. HOFFMANN 111), waar ook echtbreuk met hand, voet, oog of geest wordt veroordeeld.

<sup>2)</sup> a. w. II, 267.

<sup>3)</sup> Verschillende schrijvers noemen nog als een der belangrijkste parallellen Joma 29a; ABRAHAMS a. w. II, 205, MOORE a. w. II, 271, v. D. BERGH v. EYSINGA, a. w. 220. — BILLERBECK noemt de plaats niet bij onzen tekst, maar bij Mt. 15:19 (a. w. I, 722). Ik betwijfel echter sterk, of men deze plaats juist vertaalt. De tekst luidt: הרהורי עברה קשה מעברה, ABRAHAMS vertaalt: The thought of sin is more serious than sin itself. MOORE: The imagination indulged is worse than the act. BILLERBECK: Die Gedanken an die Sünde sind schlimmer als die Sünde selbst. Ik meen echter, dat קשה geen zedelijke waardeering aanduidt. LEVY geeft in zijn bekende woordenboek (Band I, 493) s.v. הרהור deze vertaling van onze plaats: „sündhåfte Phantasiebilder sind schädlicher als die Sünde selbst." Wij moeten vertalen met iets als „kwellend" of „nadeelig" en misschien geeft GOLDSCHMIDT, Der Babylonische Talmud usw. II, 831, Anm. 23 wel de juiste exegese: „Die Leidenschaft und die Aufregung schwächen den Körper mehr als der geschlechtliche Akt selbst." — Ber. 61a en Ber.

Dat moeten wij ook toegeven bij de twee themata, waarmee wij dit gedeelte willen beëindigen, die van het „barmhartigheid is meer dan offerande” en van het *korban*. Het eerstgenoemde principe schijnt ook den rabbijnen niet geheel onbekend geweest te zijn. Ik plaats de belangrijkste teksten bij elkander: In de laatste helft der derde eeuw spreekt R. Eleazar: „Wie weldadigheid uitoefent, is grooter dan alle offers, want er is gezegd (Spr. 21:3): Dat men weldadigheid (zoo vat de Midrasj het op) en recht doet, is den Heer liever dan offers”<sup>1)</sup>. Met beroep op hetzelfde schriftwoord had reeds R. Eleazar b. Simeon ( $\pm$  180) gezegd: „Wie weldadigheid oefent en recht, dien rekent de schrift het zoo aan, als bracht hij brand- en slachtoffers”<sup>2)</sup>. R. Jochanan ( $\dagger$  279) en R. Eleazar ( $\pm$  270) zeggen: „Zoolang de tempel bestond, verschafte het altaar Israël verzoening, maar nu brengt de tafel des menschen hem verzoening (d. w. z. de tafel, waaraan men de armen spijziget)”<sup>3)</sup>. Een stelling, die R. Jochanan b. Zakkaj reeds eerder (in eenigszins andere woorden) had uitgesproken, toen hij het verwoeste heiligdom aanschouwde<sup>4)</sup>. Dat wij deze teksten in de rabbinica aantreffen, behoeft ons niet te verwonderen: 1. men kan deze stellingen met een schriftwoord (Spr. 21:3) rechtvaardigen. 2. de offers worden in deze uitspraken nog niet radicaal op zij gezet. 3. (en dit is het voornaamste): deze woorden zijn alle uitgesproken nà 70. Tot dien tijd

---

24a (= Sjabb. 64b) is de tegenstelling niet: de begeerige gedachte tegenover de daad, maar wordt het steelsgewijze beschouwen van een deel van het vrouwelijk lichaam afgekeurd en gelijk gesteld met het zien van haar schaamte. Dit beschouwen wordt ook elders veroordeeld (Sjabb. 64a, BILL. I, 301), maar dat het even zware zonde is als overspel, wordt niet gezegd. Andere teksten waarschuwen slechts voor het gevaarlijke van het omgaan en spreken met vrouwen (Aboth 1:5, Ber. 43b, zie BILL. I, 299 v.)

<sup>1)</sup> Soekka 49b.

<sup>2)</sup> Midr. Spr. 21:3 (45a).

<sup>3)</sup> Ber. 55a.

<sup>4)</sup> Aboth RN. 4. Vgl. voor de genoemde plaatsen BILL. I, 500.

zou men de offers niet zoo hebben teruggedrongen. Nu drongen de feiten er toe, aan de גמילות חסדים gelijke waarde toe te kennen <sup>1)</sup>. Uiterlijk is de overeenstemming met de bekende teksten uit het evangelie dus heel groot, maar deze rabbijnsche woorden beteekenen nog niet, dat men voor het groote profetische beginsel gekozen heeft.

Tenslotte Jezus' woord over het korban. Prof. OORT heeft in een interessant artikel over „De verbintenissen met „korban” <sup>2)</sup> door een uitvoerig betoog aannemelijk gemaakt, dat het woord korban bij het begin onzer jaartelling eenvoudig een vloek beteekende. De nu door verkeerd begrip bedorven tekst van Mc. 7:11—12 moet dan ongeveer aldus gelezen worden: „Indien iemand tot zijn vader of moeder zegt: vervloekt moge ik zijn, als ge iets van mij ontvangt, dan laat gij niet toe, dat zoo iemand nog iets voor zijn vader of moeder doet.” Aanleiding voor OORTS artikel was het verwijt van MONTEFIORE aan de Christelijke geleerden, dat deze niet Jezus' onbillijkheid tegenover de Farizeeërs bij dezen tekst van Mc. wilden erkennen <sup>3)</sup>. Bij een conflict als Jezus in Mc. 7:11—12 vooronderstelt, zouden zij den zoon ontslagen hebben. De tekst, die in aanmerking komt is Ned. 9:1, waar over het openen van een uitweg (om van zijn gelofte ontslagen te worden) in een dergelijke moeilijkheid gesproken wordt: R. Eliëzer ( $\pm$  90) zeide: „Men opent iemand een uitweg door (te wijzen op) de eer, die hij aan zijn vader en moeder verschuldigd is”; (men vraagt dus b.v.: Hebt gij bij uw gelofte wel bedacht, dat gij door die licht-

---

<sup>1)</sup> In de rabbijnsche litteratuur zal men dan ook eerder tot Spr. 21:3 (barmhartigheid liever dan offers), dan tot Hoz. 6:6 (barmhartigheid en geen offers) zijn toevlucht nemen! — Dat het profetisch principe voor de rabbijnsche kringen weinig vanzelfsprekend is geworden, blijkt treffend uit de late overlevering Dt. R. 5 (201d), BILL. I, 500. Men zoekt allerlei wegen om exegetisch aan het מובח van Spr. 21:3 een verklaring te geven en komt er zelfs dan nog niet toe, om het profetisch beginsel eenvoudig als de oplossing te geven.

<sup>2)</sup> Theol. Tijdschr. 1903, 289 vv.

<sup>3)</sup> I. c. 290—91.



vaardige handelwijze uw vader en moeder schandvlektet? Zegt hij dan, dat hij daaraan niet gedacht heeft, dan is dit volgens R. Eliëzer voldoende grond voor de schriftgeleerden, om hem van die gelofte te ontslaan), maar de rabbijnen verklaarden hem voor gebonden. R. Zadok ( $\pm 60$ ) zeide: „Voordat men hem een uitweg opent door de eer die hij aan zijn vader en moeder verschuldigd is, moest men hem een uitweg openen door de eer die hij aan God verschuldigd is” (de meerderheid stemt dus niet met R. Eliëzer in en R. Zadok wil als grond voor ontbinding laten gelden, dat ieder, die lichtvaardig een gelofte aflegde, aan Gods eer te kort deed, omdat God het lichtvaardig zweren verboden had. Maar op die manier kon men alle geloften, waarover iemand spijt gevoelde voor ongeldig verklaren, en dit gaat niet aan). Maar de schriftgeleerden stemden in met R. Eliëzer in eene zaak tussehen een zoon en zijn vader of moeder, dat men hem een uitweg opent door de eer aan vader of moeder verschuldigd <sup>1)</sup>).

Hieruit blijkt dus, dat men in het geval van Mc. 7 naar de schriftgeleerden zou moeten gaan en dat deze dan van de gelofte zouden ontslaan. Maar men ziet ook, hoeveel moeite het kost, om tot een dergelijk besluit te komen en dat alles van de toestemming der schriftgeleerden afhankelijk wordt gemaakt <sup>2)</sup>). Het barmhartigheidsvoorschrift ten aanzien van de ouders wint het wel, maar op welk een geforceerde wijze! <sup>3)</sup>). Hier naderen wij dan ook tot de principiële verschilpunten tussehen Jezus en het rabbinisme. Want men mag niet met OORT zeggen: „Wat behoefden zij zich als rechters te bemoeien met de geloften of vloeken die de lieden in het dagelijksch leven over hunne lippen lieten komen” <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> De vertaling en de uitleg tussehen haakjes hoofdzakelijk naar OORT, I. c. 304—05.

<sup>2)</sup> De Joden zelf erkenden overigens, dat de opheffing der geloften aan een haar hing, omdat daarover niets in de Wet staat (Chag. I : 8).

<sup>3)</sup> Op ander terrein vindt men een dergelijke oplossing in den tekst Kidd. 32a (zie KITTEL, Probl. 106).

<sup>4)</sup> I. c. 310.

Dan heeft men zich niet genoegzaam in de heel andere wereld van gedachten ingedacht. De Joden moesten er zich mee bemoeien; dat lag in het stelsel. En al vinden wij het in deze uiterste consequenties weinig aantrekkelijk, op zich zelf is het een grootsche, eerbiedwaardige zienswijze. God heeft zijn wil door de Schrift geopenbaard. Het is de taak der geloovigen, ook aan de kleinste voorschriften van dien wil eerbiedige aandacht te schenken. Waarom, vraagt OORT, „uit de zeer spaarzame voorschriften omtrent deze zaak in de Schrift”, „al die spitsvondigheden”, waardoor zij „hun eigen zedelijk gevoel en dat van het publiek” bederven?<sup>1)</sup> Men kan het ook anders zien: de „spitsvondigheden” zijn dan (althans in principe) pogingen om met behulp van de beperkte schriftteksten het gansche menschenleven van God uit te regelen.

Wij komen op een en ander onder C. terug en eindigen dus met vast te stellen, dat ook bij Mt. 12 : 7 par. en Mc. 7 : 11—12 nog gelijke woorden voorkomen en „mogelijk” zijn<sup>2)</sup>. Beschouwen wij de parallellen echter in grooter verband, dan bemerken wij reeds iets van het verschil, dat in het nu volgende nog veel duidelijker zal kunnen worden aangetoond<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> *ibid.*

<sup>2)</sup> Verg. ook Ned. 5 : 6 (OORT 306). — Men kan nog vragen of Jezus de Farizeërs werkelijk valsch beschuldigd heeft. Zie hierover OORT 307 vv., MONTEFIORE, a. w. 151, KLAUSNER, a. w. 290. De laatste vooronderstelt drie mogelijkheden: 1. De regel was in Jezus' tijd anders. 2. Jezus beschuldigt onrechtvaardig. 3. de schrijvers der evangeliën hoorden bij Tannaim van hun tijd iets betreffende de geloften, maar „confused permission with prohibition”.

<sup>3)</sup> Ook bij andere plaatsen zouden natuurlijk nog goede parallellen te noemen zijn. Ik denk aan Mt. 5 : 38 vv., 5 : 42 e. a. — Mt. 5 : 16, dat niet door de eschatologie, doch door de idee van de verheerlijking Gods is bepaald, kan men met de Joodsche gedachten over het heiligen van den Naam vergelijken. De overeenkomst is echter niet volkomen, daar de Joodsche gedachten in verband staan met de idee van Israëls uitverkiezing. (Zie BILL. I, 239, MOORE II, 101 vv. en PERLES, Bousset's Religion des Judentums, 1903, 68 vv.)

C. Het onderscheid tusschen Jezus' ethiek en die der rabbijnen.

Wij beginnen met het thema der sabbatsviering. Zoowel uit de rabbijnsche litteratuur als uit de evangeliën blijkt, dat een veel omstreden kwestie die van het genezen op den sabbat is. De rabbijnen staan dat alleen toe, als het leven gevaar loopt; is dat echter niet het geval, dan acht men het beslist ongeoorloofd. In de Mechilta vinden wij bij Ex. 31:13 een voor deze kwestie leerzame passage: Twee rabbijnen zijn met hun leerlingen op reis en dan wordt de vraag opgeworpen: waarvandaan laat zich bewijzen (uit de schrift), dat de redding van een menschenleven den sabbat verdringt? R. Ismaël antwoordde: Als bij inbraak de dief betrapt wordt, en hij wordt geslagen, dat hij sterft, dan is er door hem geen bloedschuld. Ex. 22:1. Zie, dan geldt de gevolgtrekking van het lichtere tot het zwaardere: als men daar, waar het twijfelachtig is, of de dief kwam, om te stelen of om te dooden, en waar het gaat om bloedvergieten, dat het land verontreinigt en maakt, dat de Sjekina zich verwijdert, een menschenleven mag verdringen (om het eigene te redden) — hoeveel te meer geldt dan de redding van een menschenleven, dat ze den sabbat verdringt!"

Ook de andere rabbijn, R. Eleazar b. Azarja komt op grond van een dergelijk betoog over de besnijdenis tot dezelfde conclusie. R. Jose, de Galileeër ( $\pm 110$ ) zegt dan verder bij den genoemden tekst: „Als er gezegd wordt: „Slechts mijn sabbatten moet gij in acht nemen!" Ex. 13:13, dan wil dit „slechts" een onderscheid maken: er zijn sabbatten, die ge moogt verdringen, en er zijn sabbatten, waarop gij moet rusten. R. Simeon b. Menasja ( $\pm 180$ ) zeide: zie, er wordt gezegd: „Neemt den sabbat waar, want hij is heilig voor u" Ex. 31:14, d. w. z. aan u is de sabbat overgegeven (uitgeleverd) en niet zijt gij den sabbat overgegeven (uitge-

leverd)"<sup>1)</sup>. R. Nathan ( $\pm$  140) zeide: „De kinderen Israëls moeten den sabbat in acht nemen, doordat ze den sabbat houden voor hun geslachten, Ex. 31:16 d. w. z.: ontwijd één sabbat (om het behouden van uw leven) opdat ge (als gij uw leven hebt gered) vele sabbatten kunt in acht nemen"<sup>2)</sup>.

In een grootendeels parallellen tekst (Joma 85a) wordt aan het bovenstaande nog een opmerking van Rab Juda toegevoegd, die hij overlevert als een uitspraak van Samuel (gest. 254) naar aanleiding van deze uiteenzettingen der Palestijnsche geleerden: „De mensch moet door hen (de inzettingen der Tora) leven (Lev. 18:5), hij moet niet door hen sterven"<sup>3)</sup>.

Opzettelijk heb ik deze teksten uitvoerig aangehaald, omdat uit al deze vertoogen duidelijk blijkt, hoe men in rabbijnsche kringen telkens exegetisch trachtte te bewijzen, dat in gēval van ziekte levensgevaar — maar dat dan ook alleen — de schending van den sabbat wettigt. De genezing van de verlamde hand (Mc. 3:1—6) moest men zeer beslist afkeuren: onmiddellijk gevaar voor het leven was immers niet aanwezig <sup>4)</sup> Is er geen levensgevaar te duchten, dan is de genezing op sabbat verboden. Op dezen regel maakt ook het bovengenoemde woord van R. Simeon b. Menasja geen uitzondering, schoon men aanvankelijk geneigd is, hierin een uitspraak van veel ruimer strekking te zien. Het herinnert aan Mc. 2:27 (de sabbat is er voor den mensch en niet de mensch voor den sabbat) en men zou het met dit woord op één lijn willen stellen. Beschouwen wij echter het verband, dan blijkt duidelijk, dat ook in deze

<sup>1)</sup> R. Jonathan b. Jozef ( $\pm$  140) zegt (Joma 85b) reeds iets dergelijks: De sabbat werd overgeleverd in uw handen, en niet gij overgeleverd in haar hand.

<sup>2)</sup> Mech. Ex. 31:13 (109a). BILL. I, 623.

<sup>3)</sup> R. Akiba betoogt trouwens reeds hetzelfde in den par. tekst Tos. Sjabb. 15, 17 (134).

<sup>4)</sup> Vgl. BILL. I, 622 vv. KLAUSNER, a. w. 279. R. TRAVERS HERFORD, Pharisaism, 1912, 146 vv.

spreuk slechts wordt uitgesproken, dat sabbatsvoorschriften voor de redding van een menschenleven mogen worden overtreden <sup>1)</sup>. Zoowel in dit gezegde als in dat van Samuël en R. Akiba veroorlooft men zich enkel deze vrijheid ten aanzien van den sabbat <sup>2)</sup>.

Hier komt het principiële onderscheid reeds aan het licht. Het evangelie kent ten aanzien van den sabbat een vrijheid, die in de rabbijnsche geschriften ontbreekt en die daar ook niet „mogelijk” is. Dat blijkt ook bij andere punten. Zoo stelt Jezus Mc. 3:4 de vraag: „is het (niet eerder) geoorloofd op den sabbat goed te doen dan kwaad?”

Nu moet de barmhartigheid bij de rabbijnen menigmaal voor het ritueele van den sabbat wijken. Toch hebben vrijere opvattingen niet ontbroken. R. Simeon b. Eleazar ( $\pm$  190) zegt in den naam van R. Simeon b. Gamaliel ( $\pm$  140): Men troost niet treurenden en men bezoekt niet zieken op den sabbat; dat zijn woorden van de school van Sjammaï; de school van Hillel veroorloofde het <sup>3)</sup>. Iets dergelijks vermeldt men betreffende het bidden voor een zieke op den sabbat; de school van Hillel veroorlooft het weer <sup>4)</sup>. Juist in de dagen van Jezus is het dus een twistpunt geweest, hoever men met de werken der barmhartigheid mocht gaan en Hillels school heeft blijkbaar bij de discussiën het ruimere standpunt vertegenwoordigd. Haar opvattingen schijnen in de richting van Jezus' woord te wijzen. Toch is er nog een groot verschil. Ook bij Hillels leerlingen gaat het om wat meer of minder vrijheid. De principiële vrijheid, de moed, om overeenkomstig het groote beginsel der profeten het ritueele ter wille van de dingen der barmhartigheid eenvoudig op zij te zetten, die ontbreekt. — Hoe aarzelend men

<sup>1)</sup> Vgl. BILL. II, 5.

<sup>2)</sup> Ten onrechte acht KLAUSNER Mc. 2:27 „quite in accordance with the Pharisaic point of view” (a. w. 278, hij verwijst naar het woord van R. Simeon en den par. tekst van R. Jonathan b. Jozef).

<sup>3)</sup> Sjabb. 12a.

<sup>4)</sup> Tos. Sjabb. 16, 22 (136). BILL. I, 630.

nog in later dagen vóór de barmhartigheid kiest, als ritueele plichten in het gedrang komen, wordt wel heel duidelijk openbaar in het bekende verhaal van Abba Tachna (gest. 515 n. Chr.), die een melaatsche helpt en daardoor voor een moment sabbatsvoorschriften moet overtreden<sup>1)</sup>. — Met welk een angstvalligheid men de grenzen trachtte te bepalen, komt voorts klaar aan den dag in de rabbijnsche uiteenzettingen, die bij Mt. 12:11 (het redden van een schaap) van belang zijn. Twee opvattingen staan tegenover elkander: een strengere, die alleen geoorloofd acht, dat het dier in zijn benarde positie in den put van voedsel wordt voorzien en een vrijere meening, die ook toestaat, dat men door het leggen van dekkleeden en bulsters het dier althans de kans geeft zich uit zijn gevaarlijken toestand te bevrijden<sup>2)</sup>. Er bestaat dus nog wel een mildere opinie, het is ook wel mogelijk, dat BILLERBECK gelijk heeft, als hij uit de argumentatie e concessis in Mt. 12:11 opmaakt, dat in Jezus' dagen juist deze opvatting nog algemeen gehuldigd werd<sup>3)</sup>, doch principiëel (dat blijkt uit het bovenstaande) heeft men geen vrijheid gevonden.

Voor Jezus spreekt het op grond van het profetisch principe van zelf, dat men goed doet op den sabbat, dat men geneest, waar men kan, en aan een verdwaald dier redding biedt. Die vrijheid vinden wij ook terug in de voor de schriftgeleerden aanstootelijke achteloosheid ten aanzien van het plukken van korenaren op den sabbatsdag. (Mc. 2: 23—28 parr.). De Misjna noemt dit plukken niet met name. In een leering van R. Chijja ( $\pm$  200) wordt het echter tot den arbeid van het oogsten gerekend<sup>4)</sup> en het is heel goed mogelijk, dat dit punt reeds in Jezus' dagen in verband met de sabbatskwestie werd aangeroerd. Door hun gedrag toonen

<sup>1)</sup> Midr. Koh. 9 : 7. Zie KITTEL, Probl. 106 v.

<sup>2)</sup> Sjabb. 128b. BILL. I, 629.

<sup>3)</sup> l. c.

<sup>4)</sup> Sjabb. 7, 9b, 67.



Jezus en de leerlingen dan, dat zij boven deze geschilpunten verheven zijn en met het schriftvoorbeeld van David tracht Jezus zijn vrije gedragslijn te rechtvaardigen.

Bij deze kwestie van den sabbat wordt dan ook onmiddellijk duidelijk, dat de boven (blz. 127 v.) genoemde stellingen van (b.v.) TAL en KRITTEL niet houdbaar zijn. Bij de periccoop over de genezing van de verlamde hand, maar voornamelijk bij Mc. 2:27 en 28<sup>1)</sup> zoekt men tevergeefs naar volkomen gelijkwaardige uitspraken. KRITTEL moet, ofschoon hij ook met het potentiële rekening houdt, hierop onmiddellijk stranden. Want in den zin, dien KRITTEL moet bedoelen, is hier ook geen parallelle tekst op rabbijnsch terrein „m o g e l i j k”.

In het rabbijnsche Jodendom richt men zich naar de goddelijke Wet. In de tora heeft men Gods wil ontvangen. Maar dat brengt met zich mede, dat men daarin nu ook maar niet naar eigen goeddunken onderscheid maakt tusschen ceremoniële en moreele eischen. Beide zijn geboden van God en beide moeten als zoodanig geëerbiedigd worden. De gansche Wet verdient als goddelijke Wet de toewijding der geloovigen. Alleen dit geloofsinzicht verklaart het, dat men aan zulke (voor ons besef) kleine en onbeduidende dingen betreffende sabbatsviering waarde hechtte. Als men een zieke, zonder dat levensgevaar aanwezig is, op den sabbat geneest, dan is dat niet minder dan inbreuk op de goddelijke wet. MONTEFIORE herinnert ons er terecht aan, dat een Jood in zulk een geval moest vragen: „should not God go before man?”<sup>2)</sup> Daarom gaat het en om niets minder. Ik meen dan ook, dat deze geleerde, die zijn eigen standpunt (Preface 9) aanduidt als dat van „a Liberal Jew” heel scherp het onderscheid in de opvattingen betreffende de verhouding van het ritueele en het moreele in Jodendom en evangelie heeft aangegeven. MONTEFIORE ziet het conflict tusschen

<sup>1)</sup> M. i. is in vs. 28 oorspronkelijk eenvoudig de mensch bedoeld.

<sup>2)</sup> a. w. 55.

Jezus en de rabbijnen als onvermijdelijk <sup>1)</sup>). Jezus' profetisch gezichtspunt brengt hem tot daden en leeringen, die een schending van de wet beteekenden. De rabbijnen konden dat niet toelaten, als zij niet hun gansche opvattingen principiëel wilden opgeven. Het moet op een tragedie uitloopen: Jezus kon niet anders, maar de schriftgeleerden konden evenmin anders, zoo zij niet alle vastheid wilden verliezen <sup>2)</sup>). Wij komen tot eenzelfde resultaat, als we Jezus' woorden betreffende de reinheid in het oog vatten. Het meest principiëele woord over dit thema is wel dat van Mc. 7:15. Evenmin als bij de sabbatsspreuken kan men bij dezen tekst equivalente uitspraken uit de rabbinica aanhalen. Men behoeft slechts de tractaten van het zesde deel der Misjna Toharoth te lezen, om te zien, dat men waarlijk voldoende aandacht aan de kwestie van het rein en onrein heeft geschonken. Toch vindt men nergens een woord als dat van Jezus <sup>3)</sup>). Het bestaat niet, maar is ook niet „mogelijk”. Naar

<sup>1)</sup> a. w. Introduction 135.

<sup>2)</sup> GOGUEL schrijft in zijn art. „Jésus et la tradition religieuse de son peuple” (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1927, 154—175, 219—244), wanneer hij den sabbat bespreekt: „Dans son argumentation, on peut distinguer deux éléments qu'il serait séduisant de considérer comme correspondant à deux étapes du développement de sa pensée” (170). Ook op andere punten onderscheidt G. deze „deux étapes”. Het komt mij voor, dat het verschil zich bij de sabbatskwesties louter tot de argumenteering beperkt. Jezus staat met vrijheid tegenover den sabbat (ofschoon hij er nimmer mee breekt, vgl. de houding der profeten tegenover den cultus hunner dagen!). In de meeste gevallen (Mc. 3:4, Mt. 12:11, 12:7 par.) komt zijn motiveering neer op een naar voren brengen van het profet. beginsel „barmhartigheid en geen offerande” (met het bijmotief van Davids voorbeeld), in de vs. 27—28 is zijn motief dit, dat de sabbat voor den mensch als een geschenk bedoeld is en hij er dus vrijmachtig over beschikken mag (het is duidelijk, dat Jezus ook dan den sabbat — het geschenk Gods — niet verwerpt).

<sup>3)</sup> BILL. I, 719 citeert bij Mt. 15:11 een woord van Jochanan b. Zakkaj (Pesik. 40b) en meent dat daaruit blijkt, dat deze rabbijn „sehr frei” geoordeeld heeft. De tekst luidt: „Bij uw leven, niet de doode verontreinigt en niet het water maakt rein, maar het is een

Jezus' opvatting kan men alleen van godsdienstige onreinheid spreken in de moreele sfeer. Maar dit beginsel konden de Joden onmogelijk goedkeuren. In de Wet heeft men van God het licht des levens ontvangen en als nu in die Wet moreele en ritueele voorschriften naast elkander gegeven worden, dan behoort men ook de laatste te aanvaarden. Het aannemen van het beginsel van Mc. 7:15 zou beteekenen, dat men in vermetelheid een deel van Gods wijze wetten verwierp. Daarom kàn Jezus geen gelijk hebben. Naast moreele reinheid moet men vasthouden aan „levietische reinheid”. „If the Law is throughout Mosaic, perfect and divine, then it must be obeyed throughout”<sup>1)</sup>).

A priori mag men verwachten, dat men evenmin bij Jezus' geringschattende woorden over de traditie (Mc. 7:9 en 13 par.) equivalente teksten in de rabbijnsche litteratuur zal ontdekken. Want het Jodendom zou zijn eigen wezen hebben prijsgegeven, zoo het dergelijke uitspraken had beaamd.

Het rabbijnisme ging ook hier uit van de goddelijkheid der Wet. In de geopenbaarde Tora heeft men voldoende aanwijzingen ontvangen, om het gansche leven der menschen te regelen. Principieel nam men aan, dat er geen vraag

---

verordening van den Koning aller koningen; God heeft gezegd: Een voorschrift heb ik vastgesteld, een verordening heb ik verordend; geen mensch heeft het recht, mijn verordening te overtreden; want het heet: Dit is het voorschrift der tora, dat Jahwe geboden heeft.” (Num. 19:2). Uit den tekst wordt m.i. duidelijk, dat op de „vrijheid” van het oordeel hier niet de nadruk valt. Juist het groote beginsel, dat in dit woord uitgesproken wordt, maakt het den Joden onmogelijk, de „vrijheid” van Mc. 7:15 te aanvaarden. De rabbi wil immers uitspreken, dat God alles heeft geboden op het gebied van rein en onrein. Men moet dus niet naar het „waarom” vragen, doch alleen op grond dáárvan gehoorzaam zijn. Vgl. ook WINDISCH, *Sinn der Bergpr.* 106 v.

<sup>1)</sup> MONTEFIORE, a. w. 160. GOGUEL (aangehaald artikel 173) wijst er op, dat Jezus' vrije houding tegenover de ritueele reinheid ook terug te vinden is in zijn gedrag ten opzichte van de ἀμαρτωλοί.

betreffende het gedrag van den eenen mensch tegenover den ander kon worden opgeworpen, die niet van de Wet uit zou kunnen worden beantwoord. Wat er in de volle werkelijkheid des levens in alle denkbare situaties gedaan moest worden, de schriftgeleerden hadden tot taak, dit in steeds nauwkeuriger omschrijving vast te stellen<sup>1)</sup>. Zoo groeit die enorme traditie, waarvan in latere dagen een groot gedeelte in Misjna, Tosefta en Talmoed zou worden vastgelegd. Dat alles, wat door de woorden halaka en traditie wordt aangeduid, stelt Jezus op zij. Jezus komt opeens met het onderscheid tusschen het gebod Gods en de overlevering der menschen. Voor de Joden was deze traditie, die geheel op de goddelijke wet was gebouwd, zelf goddelijk. Zij zouden dit onderscheid nimmer maken, daar voor hen — GOGUEL betoogt het in zijn mooie opstel met recht — schrift en traditie eenvoudig één blok vormden<sup>2)</sup>.

Het bevreemdt dus niet, dat bij Mc. 7:9 en 13 par. de parallellen geheel ontbreken. Ook hier is het gelijkwaardige oordeel eenvoudig onmogelijk<sup>3)</sup>.

Wel moeten wij hieraan toevoegen, dat de getuigenissen der evangeliën op dit punt niet met elkander in harmonie zijn. Mt. 23:3 (alles nu, wat zij — de schriftgeleerden — u zeggen, doet dat en houdt het) vormt een scherp contrast met de genoemde verzen uit Mc. 7. Ook het slot van Mt. 23:23 (dat behoorde men te doen en het andere niet na te laten) getuigt van een zekere piëteit tegenover de traditie. GOGUEL acht het een met het ander eenvoudig niet te rijmen en meent de echtheid van Mt. 23:3

<sup>1)</sup> Vgl. PALACHIE, Inleiding in den Talmoed, 1922, 14 vv.

<sup>2)</sup> I. e. 160. Vgl. ook MOORE I, 254 en R. T. HERFORD, a. w. 133.

<sup>3)</sup> Deze kritiek op de traditie komt m. i. voort uit het grondbeginsel der profeten (zie boven blz. 50). Op de andere plaats, waar Jezus tegen de traditie protesteert, komt dit nog duidelijker uit (Mt. 23:23). Al de nietige voorschriften maken, dat τα βραβευτα in de verdrinking komen. Voor die zwaardere dingen hadden juist de profeten steeds geijverd. GOGUEL (161) oordeelt eenigszins anders.

niet te kunnen handhaven<sup>1)</sup>. Wij wijzen hier slechts op de tegenstelling; in het slothoofdstuk komen wij in ander verband op onze opmerking terug.

Het fundamenteele onderscheid tusschen Jezus en de rabbijnen komt verder duidelijk uit bij het vraagpunt van het huwelijk. Gelijk bekend is, komen de teksten betreffende het huwelijk in de drie eerste evangeliën niet met elkander overeen. Wellicht heeft Jezus zich ook op dit punt niet steeds op dezelfde wijze geuit. Hoe dit ook zij, enkele plaatsen veroordeelen elke echtscheiding (Mc. 10:9; Lc. 16:18<sup>2)</sup>. Jezus beroept zich op de instelling van den scheppingstijd. „Wat God tezamen gevoegd heeft, scheidt de mensch niet.”

Voor zulke woorden ontbreken de equivalenten uitspraken in de rabbijnsche litteratuur en wij moeten er aanstonds aan toevoegen: zij zijn ook hier in den zin van KITTELS these, niet „mogelijk”. — Twee spreken pleegt men voor een tegenovergestelde opvatting aan te halen. R. Jochanan ( $\pm$  250) heeft bij Mal. 2:16 (want ik haat scheiding) gezegd: „Gehaat is (bij God) degene, die wegzendt (d.i. die van zijn vrouw scheidt)”<sup>3)</sup> en daarnaast kan men het woord van een schriftgeleerde uit iets lateren tijd (R. Eleazar  $\pm$  270) noemen: „Ieder, die van zijn eerste vrouw scheidt, zelfs het altaar vergiet over hem tranen” (Mal. 2:14)<sup>4)</sup>. In den tekst van het talmoedtractaat, waaruit deze woorden genomen zijn, wordt betoogd, dat ook de spreuk van R. Jochanan betrekking heeft op het eerste huwelijk. KITTEL vooronderstelt, dat men in deze bewering een latere poging tot harmoniseering heeft te zien<sup>5)</sup>. Wij mogen dit in het midden laten; de teksten duiden in elk geval niet meer dan dit aan,

<sup>1)</sup> l. c. 175.

<sup>2)</sup> Vgl. KLOSTERMANN'S commentaren, MONTEFIORE, a. w. 225 vv., BAYET, a. w. 100 vv., WINDISCH, Sinn der Bergpr. 55 v. Het *παρεκτος* *λογου πορνειας* is ook zeer waarschijnlijk toevoeging van Mt.

<sup>3)</sup> Gitt. 90b. Zie FIEBIG, a. w. 62. BILL. I, 320.

<sup>4)</sup> *ibid.*

<sup>5)</sup> a. w. 101. Anm. 6.

dat God scheiding (hetzij van de eerste vrouw, hetzij in het algemeen) betreurt. Een beslist verbieden van alle scheiding kan men binnen het kader der rabbijnse discussiën niet mogelijk achten. Deze discussiën zijn er geheel op gebaseerd, dat echtscheiding onder bepaalde voorwaarden geoorloofd is. Men heeft zich gebonden aan een fundamentele schriftplaats, Deut. 24:1. Al de bepalingen, die men uit dit en andere woorden der goddelijke wet heeft afgeleid, gaat men niet zonder meer op zij zetten. Het is onmogelijk de traditie, gelijk zij in het tractaat Gittin te vinden is, eenvoudig te negeren. Er is wel een tendenz te ontdekken, om echtscheiding niet gemakkelijk te maken (Sjammaj!). nergens echter wordt zij beslist verboden als in de teksten van het evangelie<sup>1)</sup>.

Thans het thema van het zweren. Jezus verbiedt den eed en verlangt volkomen waarachtigheid<sup>2)</sup>. Zoowel wat den vorm als wat den inhoud aangaat, schijnt een woord van R. Samuel b. Izaak ( $\pm$  300) tot de spreuk van het evangelie te naderen: „En zij (d. w. z. Naomi) zeide (tot Ruth): „Houd u rustig, mijn dochter, tot gij weet, hoe de

<sup>1)</sup> Sanh. 22a (BILL. I, 320) bewijst ook hoogstens, dat scheiding betreurd wordt. De plaatsen, die T. TAL (a. w. 79) buiten Gitt. 90b en Sanh. 22a noemt, zijn van geen gewicht. Zoo citeert hij b. v. Pes. 112a: „Kook niet in een pot, waarin een ander gekookt heeft. — Wat beteekent dat? (Het huwen) van een gescheiden vrouw bij het leven van haar man.” TAL voegt hieraan toe: „Want — zoo verklaart de Talmood — het is van zedelijk standpunt overspel.” In werkelijkheid vermeldt de Talmood een heel andere, zeer praktische motiveering; de vrouw zou dan steeds aan haar eerste man denken, want men vergete niet, „als een gescheiden (man) een gescheiden vrouw huwt, dan zijn er vier gedachten in het bed.” — TALS oordeel: „En de twee verzen in de bergrede en de andere plaatsen in Mattheus, Lucas en Markus, ze zeggen niets anders, dan hetgeen in den Talmood wordt geleerd, ze zijn niets anders dan een stuk zedeleer van de Phariseën” zal dan ook wel niemand kunnen onderschrijven.

<sup>2)</sup> Ten onrechte rekent KLAUSNER ook dit woord tot de interimsethiek (a. w. 405). Men bemerkt niets van een eschatologisch motief.



zaak uitvalt; want de man (d. i. Boaz) zal niet rusten, eer hij de zaak heden ten einde gebracht heeft”.

R. Hoena ( $\pm$  350) in den naam van R. Samuel b. Izaak: „De rechtvaardigen; hun ja (is) ja, en hun neen (is) neen; want er is gezegd (Ruth 3:18): „want de man zal niet rusten, eer hij de zaak heden tot een einde heeft gebracht”<sup>1)</sup>. Uit het verband blijkt echter duidelijk, dat de verwantschap hier slechts schijnbaar is. De nadruk ligt in het geheel niet op de waarachtigheid. Men bedoelt niet anders te zeggen dan dit, dat rechtvaardigen eenmaal beloofde dingen uitvoeren. Als zij een positieve uitspraak hebben gedaan, dan geschiedt het ook en weigeren zij, dan weigeren zij voorgoed. Nergens wordt gezegd, dat het ja en neen in tegenstelling met vele eeden bij de rechtvaardigen voldoende is. Degelijke menschen komen hun beloften na, dat is alles, wat hier gezegd wordt.

Ook een ander veel geciteerd woord heeft een heel andere pointe. R. Jose, zoon van R. Juda ( $\pm$  200) zegt: „Welke leer (ligt daarin opgesloten, dat hij) zegt (Lev. 19:36): „een zuivere stoop” (הֵן צֶרֶק)? Is niet de stoop in de maat אִפֶּה mee begrepen? Veeleer wil dat u zeggen, dat uw ja waar zal zijn en uw neen waar (zal zijn). Abhaje (gest. 338/39): dit (beduidt), dat hij niet het eene met den mond en het andere in het hart mag spreken”<sup>2)</sup>. De strekking van dit woord is dus: men moet eerlijk zeggen, wat men in zijn hart denkt. De spreuk spoort aan tot oprechtheid: men mag niets verbergen. Maar dan behoeft het ook geen betoog, dat de gelijkenis met Jezus’ woorden slechts uiterlijk is. Dat in tegenstelling met vele eeden en geloften een eenvoudig ja voldoende moet zijn, dat de eed onnoodig is, wordt ook hier niet gezegd.

Vele geleerden — o. a. TAL<sup>3)</sup> en KLAUSNER<sup>4)</sup> — achten

<sup>1)</sup> Midr. Ruth 3:18. BILL. I, 336, FIEBIG, a. w. 80.

<sup>2)</sup> BM. 49a. BILL. I. 336, FIEBIG, a. w. 80.

<sup>3)</sup> a. w. 87.

<sup>4)</sup> a. w. 385.

voorts Sjeboeoth 36a van belang. Ten onrechte naar mijn meening. R. Eleazar ( $\pm 130$ ) zegt daar: „neen” (is) een eed, „ja” is een eed. Toegegeven: „neen” (is werkelijk) een eed; want er staat geschreven (Gen. 9:15): „En het water zal niet meer tot een zondvloed worden”, en er staat geschreven (Jez. 54:9): „Want zooals met Noachs wateren (aldus de midrasj) is mij dit, waarvan ik gezworen heb.” — Maar: „ja” is een eed, waarvandaan (kan) ons (dat worden bewezen)? Dat is een gevolgtrekking van het verstand: daaruit, dat „neen” een eed is, volgt dat ook „ja” een eed is.” — Raba (gest. 352) heeft gezegd: Dat geldt slechts van hem, die neen, neen tweemaal en die ja, ja tweemaal zegt; want het luidt Gen. 9:11: „Niet meer zal alle vleesch door de wateren van den zondvloed worden uitgeroeid en er zal niet meer een zondvloed komen” (in dezen volzin tweemaal het woord „niet”); en daaruit, dat er tweemaal „niet” staat, volgt, dat ook het „ja” tweemaal moet worden gezegd.”

Uit den tekst blijkt onmiddellijk, hoe uiterlijk de verwantschap der parallellen blijft. Het zweren wordt hier allerm minst verboden. Integendeel: men poogt exegetisch te bewijzen, dat „ja” en „neen” zonder toevoegingen (of het dubbele ja en neen) reeds onder de eeden gerekend moeten worden <sup>1)</sup>.

Het verwondert ons dan ook zeer, dat GERHARD KITTEL kan schrijven: „Und verhältnismässig häufig kommen sogar Sätze vor, die im Inhalt und selbst in der Form ganz wie Jesu Wort den Schwur überhaupt als eigentlich unnötig hinstellen: Das ja der Gerechten ist ein Ja und ihr Nein ist ein Nein” <sup>2)</sup>. Het woord uit de Midrasj, waarop hij doelt, kan zijn stelling niet bewijzen, maar wij meenen zelfs, dat er in het geheel geen woord is te noemen, dat als Jezus’ woord duidelijk den eed als overbodig terzijde

<sup>1)</sup> Vgl. BISCHOFF, a. w. 56.

<sup>2)</sup> a. w. 98.

stelt. Een dergelijke uitspraak kan men zelfs niet verwachten binnen het rabbijnsche kader. Het zou immers een streep halen door al de discussiën, die den inhoud van het misjna-tractaat Sjeboeoth uitmaken. Wat men zoo zorgvuldig uit de Schrift heeft opgebouwd, zou dan geheel te niet gedaan worden.

Het voorafgaande wil ik hiermee afsluiten. Want de cardinale verschilpunten zijn op de terreinen, die wij tot-nogtoe hebben behandeld (sabbat, reinheid, traditie, huwelijk, eeden) eigenlijk telkens van denzelfden aard geweest. Ik ga nu over tot een ander punt, waarbij het al evenzeer be-vreemdt, dat men het verschil bij de schijnbare overeenkomst zoozeer heeft kunnen verwaarloozen: de woorden, waarin de gansche Wet tot één groot gebod (Mc. 12:29—31 par.) en één enkelen regel (Mt. 7:12) worden gereduceerd (zie boven blz. 54)

Bij Mt. 7:12 kunnen wij aanstonds wijzen op het bekende antwoord van Hillel aan den heiden, die proseliet wenscht te worden, maar daarbij als voorwaarde stelt, dat een der rabbijnen hem de Tora zal leeren in den tijd, dat hij op een been kan staan: „Wat u onaangenaam is, doe dat geen ander; dat is de gansche Tora en het overige is verklaring. Ga en leer!”<sup>1)</sup> Het is duidelijk, dat ook Hillel zijn woord bewust als een s a m e n v a t t i n g van de Tora geeft. In welken zin echter? Ik meen, dat Hillel bedoelt te zeggen, dat uit dit fundamenteele woord al het andere van de Tora kan worden afgeleid (פירוש) en dat, wat ABRAHAMS over de twee overbekende— hierna te noemen— woorden van R. Akiba en B. Azzaj opmerkt, ook van deze spreuk geldt: „The Rabbi was not discriminating between the importance or unimportance of laws so much as between their f u n d a m e n t a l or d e r i v a t i v e character”<sup>2)</sup>. Dat is ook kennelijk de strekking van het verhaal: de goj begeert k e n n i s der Tora

<sup>1)</sup> Sjabb. 31a.

<sup>2)</sup> a. w. I, 24.

(en wordt dan ook heengezonden met de opmerking: „ga en leer’’), hij vraagt niet, wat hij het allereerst moet doen. ABRAHAMS vergelijkt Jezus met de profeten van Israël, die ook onderscheid maakten tusschen „the moral importance of various sides of the religious and social life’’. Het komt mij voor, dat de Joodsche geleerde hierin volkomen gelijk heeft en dat wij de door hem gemaakte tegenstelling vooral bij de bespreking van Jezus’ antwoord op de vraag naar het grootste gebod (Mc. 12:28 vv. parr.) in het oog moeten houden.

Ook hier meent men aanvankelijk uit de rabbinica volkomen gelijkwaardige teksten te kunnen noemen. Want na Hillel hebben ook andere geleerden getracht, de afzonderlijke eischen der Tora uit een belangrijk grondbeginsel af te leiden. Zoo luidt een woord van R. Akiba (gest.  $\pm$  135): „Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf, Lev. 19:18; dat is een groot algemeen grondbeginsel in de Tora’’<sup>1)</sup>, waaraan echter in Sifra een uitspraak van B. Azzaj ( $\pm$  110) wordt toegevoegd, waarin gezegd wordt, dat in Gen. 5:1 een nog grootere algemeene regel is gegeven<sup>2)</sup>. Wanneer Bar Kappara ( $\pm$  220) zich voor de vraag stelt: Welke is het kleinste schriftgedeelte, waaraan alle wezenlijke bepalingen (de hoofdzaken) der Tora hangen, dan luidt zijn antwoord: „Op al uwe wegen erken Hem en dan zal Hij uwe paden effenen.’’ (Spr. 3:6)<sup>3)</sup>. En tenslotte verdient de uiteenzetting van R. Simlaj ( $\pm$  250) vermelding. Hij betoogt: 613 geboden zijn Mozes op den Sinaï gezegd geworden; toen kwam David en bracht ze op elf (zie Ps. 15:2—5), Jezaja bracht ze op zes (Jez. 33:15), Micha op drie (Micha 6:8), Amos op twee (Am. 5:4) en Habakuk op één (Hab. 2:4)<sup>4)</sup>.

Wat beteekenen nu deze verklaringen in den mond der

<sup>1)</sup> Sifr. Lev. 19:18.

<sup>2)</sup> *ibid.*

<sup>3)</sup> Ber. 63a.

<sup>4)</sup> Tanch B. Sjöfetim § 10 (16b). Vgl. voor de vier genoemde teksten BELL. I, 907, ABRAHAMS I, 23 vv., MOORE II, 83 vv.

rabbijnen? Bepalen wij ons eerst bij het woord van Bar Kappara, dat de gansche Tora op één woord fundeert. De rabbi wil zeggen, dat in dit eene woord naar zijn meening alle overige geboden der Tora principiëel besloten liggen. Uit het schriftvers, dat hij noemt, kan al het andere worden afgeleid. BILLERBECK herinnert bij de bespreking van bovengenoemde plaats aan Tos. Eroe. 11, 23 v. (154), een misjna, die ongeveer in den tijd van 90 gesteld moet worden en die uitspreekt, dat voor sommige halakoth zeer weinig bewijzen uit de Schrift zijn aan te voeren. Het weinige, dat nog genoemd kan worden, is dan ook als een haar, waaraan bergen hangen. En nu wil Bar Kappara zeggen, dat men in zijn woord een vast fundament bezit, omdat alle bepalingen tenslotte daaruit kunnen worden afgeleid. Deze strekking hebben ook de uitspraken van R. Akiba en B. Azzaj. Uit een כָּלל kunnen de bijzondere bepalingen worden gededuceerd. In de woorden van R. Akiba en B. Azzaj wordt dus gezegd, dat men vele voorschriften op de door hen genoemde teksten in exegetischen zin kan grondvesten<sup>1)</sup>. In hun woorden en die van Bar Kappara wordt echter niets uitgesproken over de grootere waarde uit zedelijk of godsdienstig oogpunt.

Heeft het antwoord bij Jezus dezelfde beteekenis? Is het inderdaad waar, wat STRACK-BILLERBECK bij onze plaats schrijft: „Ebenso bezeichnet Jesus die Liebe zu Gott u. zum Nächsten als diejenigen Gebote der Schrift, an die alle

---

<sup>1)</sup> כָּלל גדול בתורה vertalen KITTEL, a. w. 116 (anders a. w. 93), FIEBIG, a. w. 92, ABRAHAMS I, 24, MOORE II, 85 met een superlatief: „de grootste regel”. Ook W. BACHER, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. I. Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten, 1889, 81. Anm. 5 zegt nadrukkelijk: כָּלל ist superlativisch zu verstehen. Meer voor de hand ligt echter m. i. de vertaling van BILL. I, 907: „ein grosser allgemeiner Grundsatz in der Tora”. Deze כָּלל is dan een der כָּללות, waaruit vele (niet alle) voorschriften kunnen worden afgeleid. Vgl. ook LEVY, a. w. II, s. v.

übrigen Gebote gehängt, d. h. auf die sie zurückgeführt oder aus denen sie abgeleitet werden können" <sup>1)</sup>).

Het komt mij voor, dat Mt. inderdaad deze beteekenis aan Jezus' antwoord hecht. Als hij schrijft ἐν ταυταις ταις<sup>1</sup> δυνεν εντολαις ὁλος ὁ νομος κρεμαται και οἱ προφηται, dan formuleert hij op precies dezelfde wijze als Bar Kappara (תלויין).

In de evangeliën van Mc. en Lc. echter is de periccoop blijkbaar in een anderen zin bedoeld en het lijkt mij waarschijnlijk, dat zij den oorspronkelijken zin van vraag en antwoord hebben bewaard. In Lc. (10:25—28) is in vraag en antwoord sprake van het doen (hier overigens om het eeuwige leven te beërven). De genoemde geboden zijn dus uitzonderlijk oogpunt de voornaamste.

Bij Mc. lezen wij: ποια ἐστιν ἡ ἐντολη πρώτη παντων. Ook hij denkt niet aan het grootste, meest omvattende gebod, maar — als Lc. — aan de geboden, waarop de mensch zich in zijn doen allereerst moet richten. Wanneer de profeten en de rabbijnen beide spreken van de voornaamste geboden van God, dan hebben zij nog niet hetzelfde op het oog. En ik meen, dat Jezus' woord in den profetischen zin behoort te worden uitgelegd. (Zie boven blz. 54 v.). Verschillende woorden over den sabbat, de reinheid, de traditie wijzen immers alle in dezelfde richting. De rabbijnen gaven hun uitspraken als geleerden, Jezus geeft de zijne gelijk de profeten, die ook — zoo oordeelen wij met ABRAHAMS — „did discriminate between the moral importance of various sides of the religious and social life" <sup>2)</sup>).

Aan deze opmerkingen moeten wij nog een enkele toevoegen over het boven geciteerde woord van R. Simlaj. Oogenschoonlijk wordt ook in zijn uitspraak die profetische vereenvoudiging tot enkele voorname geboden al verder doorgevoerd. Ik meen, dat dit ook hier niet het geval is.

<sup>1)</sup> a. w. I, 908. Zoo schijnen ook G. KITTEL, a.w. 93 en KLAUSNER, a. w. 365 te oordeelen.

<sup>2)</sup> a.w. I, 25.



BILLERBECK denkt, dat Rasji, „in dem die Gedanken, Empfindungen u. Anschauungen der alten Synagoge noch kräftig fortleben” het juiste heeft getroffen, als hij onze plaats aldus verklaart: „Aanvankelijk waren zij (de Israëlieten) rechtvaardig en vermochten zij het juk van vele geboden op zich te nemen; doch de latere generaties waren niet zoo rechtvaardig en als zij alle geboden zouden hebben willen in acht nemen, dan zou er geen mensch zijn, die verdienste zou hebben (die rechtvaardig zou zijn). Daarom kwam David en bracht de geboden op 11, opdat men (reeds) verdienste zou verwerven, als men deze 11 geboden hield enz.” Het geloof is dus voor R. Simlaj niet, zooals men zou denken, het groote, alles omvattende beginsel van het religieus-zedelijk leven, maar bij hem staat het gelijk met de belijdenis van het monotheïsme. En dat is dan de geringste prestatie, die van een mensch kan worden geeischt. De ontaarding der Israëlieten maakt, dat steeds minder gevraagd moet worden. Habakuk gaat tot de uiterste grens <sup>1)</sup>. Is deze beschouwing juist, dan valt wel een heel ander licht op onze plaats en verdwijnt het parallelisme met Jezus’ woord geheel. — MOORE (II 84), die den tekst blijkbaar anders ziet, vindt het van beteekenis er op te wijzen, dat de „law in a nutshell” in deze résumé’s „solely moral” is. Hij ontdekt in deze en dergelijke „summaries” „a sound estimate of religious and moral values”. Het is mogelijk, ofschoon het voor de hand ligt, dat iemand als R. Simlaj bij zijn poging bij profetische teksten terecht komt. Maar — en dit is het voornaamste — R. Simlaj denkt er natuurlijk geen oogenblik aan, de niet-moreele geboden op zij te zetten <sup>2)</sup>. MOORE noemt het

<sup>1)</sup> DaarR. Simlaj ook elders als bestrijder van het Christendom verschijnt, meent BILL. (III, 543—44), dat in deze „Entwertung des Glaubens” wellicht „eine polemische Spitze gegen die Betonung des Glaubens auf christlicher Seite” gezien mag worden.

<sup>2)</sup> Vgl. ABRAHAMS I, 24. Ook de teksten Aboth 1:2 en 1:18, die nog door MOORE (II, 84—85) genoemd worden, bedoelen geen profetische reductie. Zij moeten waarschijnlijk worden gezien als bespiegeling over het fundament der wereld en in elk geval sluiten de daar genoemde begrippen het ritueele niet uit.

verband van onzen tekst „a homily”, „a sermon”. Welnu, verontruste toehoorders zouden „na de predikatie” spoedig van hun leermeester vernomen hebben, dat hij nog zuiver in de leer was.

Op dit gewichtige punt moeten wij constateeren, dat de „parallellen” een heel anderen zin hebben en tegenover KITTELS these stellen wij de onze, dat een dergelijke parallel zelfs „grundsätzlich unmöglich” is. In de sfeer van het rabbinisme is het niet toelaatbaar, enkele groote religieus-ethische geboden zoo op den voorgrond te plaatsen, dat feitelijk al het andere daarbij zijn waarde verliest. In principe is alles belangrijk. Overal komt men met Gods geboden in aanraking en derhalve moet het — in onze oogen — geringste cultische gebod even eerbiedig worden nageleefd als het voornaamste zedelijke voorschrift. Daarom is ook de ijverige, onvermoeide studie van de Tora zoo heilzaam: men zal daardoor immers Gods wil in alle dingen, ook in het kleinste en schijnbaar onbelangrijkste, leeren kennen.

Men moet er zich dan ook over verwonderen, dat iemand als KITTEL, die zich toch grondig met de rabbinica heeft beziggehouden, op gewichtige punten zoozeer blind is gebleven voor het verschil tusschen het Jodendom der rabbijsche geschriften en het evangelie en de beteekenis der „parallellen” zoo heeft kunnen oversehatten. Een feit, waarover wij ons des te meer verbazen, nu KITTEL ons zelf nog meedeelt, dat hij oorspronkelijk van een ander gevoelen is geweest en eerst allengs door zijn colleges tot zijn huidige positie gekomen is <sup>1)</sup>. Men kan de idee dan ook niet van zich afzetten, dat zijn dogmatisch inzicht hem hier op dwaalwegen heeft geleid. In Jezus' ethiek — zoo meent hij — kan het belangrijke niet gelegen zijn. Dat kan slechts hierin bestaan, dat Jezus de *χρτοβασιλεια* is. In den ban van dergelijke opvattingen ziet KITTEL het „nieuwe” van Jezus' ethiek over het hoofd.

<sup>1)</sup> a. w. 96. Anm. 1.

De totnogtoe aangeroerde onderwerpen staan alle in verband met de rabbijnsche opvattingen betreffende de Wet. Thans willen wij echter nog op twee andere gewichtige punten (de vergevensgezindheid en de liefde tot den naaste) Jezus' gedachten aan die der rabbijnen toetsen. Het komt mij voor, dat ook hier geheel gelijkwaardige woorden ontbreken en zelfs niet te verwachten zijn. Onder A. hebben wij (blz. 121) reeds enkele belangrijke woorden over de vergeving als parallellen bij Mt. 6:12, 14—15 genoemd. Daaruit kon echter niet duidelijk worden, hoever deze vergevensgezindheid zich moet uitstrekken. De gelijkenis betrof daar enkel de structuur. Vragen wij nu naar den inhoud, dan blijkt, dat er niets te noemen is, dat werkelijk geheel met den eisch van Mt. 18:21—22 overeenstemt. In de chokma was nog een enkel woord aan te wijzen, dat naast die van het evangelie gesteld mocht worden (T. Gad 6). Voorzoover ik heb kunnen nagaan, vindt men in de rabbijnsche litteratuur een woord van dit gehalte niet terug. Het valt dan ook aanstonds op, dat BILLERBECK bij onze plaatsen Mt. 18:21—22, Lc. 17:3—4 zulk een schralen oogst heeft aan te bieden. Het heroïsche van het zeventig maal zeven maal vergeven ontbreekt blijkbaar in de rabbinica. Ook het hoofdstuk van ABRAHAMS over „Man's Forgiveness” <sup>1)</sup> versterkt ons in deze overtuiging. Ik noem het belangrijkste van wat hij geeft:

„Drie heeft de Heilige, g. z. h., lief: een, die niet in toorn geraakt, een, die zich niet bedrinkt en een, die niet op zijn recht staat” <sup>2)</sup>. Elders zegt een rabbijn: „Vergiffenis zij allen, die mij lastig gevallen hebben” <sup>3)</sup>. In het eerste van deze woorden wordt echter niet meer dan toegeeflijkheid en inschikkelijkheid geprezen, terwijl ook de laatstgenoemde spreuk ons er over in het onzekere laat, tot hoever de vergevensgezindheid zich moet uitstrekken. In geen van beide

<sup>1)</sup> a. w. I, 150 vv.

<sup>2)</sup> Pes. 113b.

<sup>3)</sup> Meg. 28a. ABRAHAMS, a. w. I, 159 en 161.

woorden wordt ook maar iets van het onbeperkte van Jezus' eisch aangeduid. In de rabbijsche litteratuur moet de beleediger steeds opnieuw om vergiffenis vragen<sup>1)</sup> maar dat de beleedigde telkens opnieuw moet vergeven, wordt niet gezegd. Wel zijn er woorden, die tot den eisch van Jezus na d e r e n : „Ook als hij (de beleedigde) hem het geld gegeven heeft, wordt hem toch niet vergeven, voordat hij hem (om vergiffenis) gevraagd heeft... En waarvandaan laat zich bewijzen, dat de vergevende partij niet wreed moet zijn. (Volgt argumentatie met Gen. 20:1)<sup>2)</sup>. De plicht, om den beleediger vergiffenis te schenken, als hij om vergeving gevraagd heeft, wordt hier dus als van zelf sprekend beschouwd. Maar ook hier klinkt het absolute van Jezus' eisch nog niet door. Tenslotte verdient een veel geciteerd woord uit de Tosefta onze aandacht. De tekst luidt: „Ook als hij, die een ander gekwetst heeft, den gekwetste niet om vergiffenis vraagt, dan moet de gekwetste voor hem (den beleediger) om erbarmen vragen (volgens Gen. 20:17 en Job 42:8, 10)<sup>3)</sup>. De vergevensgezindheid lijkt ook hier wel heel ver te reiken en met die van het evangelie overeen te stemmen. Uit de geciteerde woorden van het O. T., uit het woord van R. Juda, dat volgt („wanneer gij barmhartig zijt, erbarmt zich de Barmhartige (= God) over u'') en uit het gebezigde woord צריך blijkt echter, dat dit „moet'' van den tekst niet beteekent „behoort'' (in zedelijken zin), doch „het is noodzakelijk''. De spreuk wordt dus zeer utilistisch gemotiveerd: Men krijgt eerst vergeving van God, als men zelf vergeeft. Zonder deze voorwaarde vervuld te hebben, kan men zelf niet ontvangen: Jobs lot neemt eerst een keer en hij ontvangt het dubbele van al wat hij bezeten heeft, als hij bidt voor zijn vriend. Daarom is het noodzakelijk, uit

<sup>1)</sup> Joma 87b.

<sup>2)</sup> BK. 8, 7. De vertaling van BILL. I, 342 niet geheel juist. Zie de tekst en vertaling van WINDFUHR, Baba gamma in de reeds genoemde uitgave van BEER en HOLTZMANN.

<sup>3)</sup> Tos. BK. 9, 29 (365—66).

het oogpunt van eigenbelang wijs en verstandig, het gebed om erbarmen uit te spreken. Van het verhevene van dit woord blijft dan niet veel over<sup>1)</sup>).

Ik meen dus, dat in de rabbijnsche litteratuur bij enkele woorden van Jezus over het vergeven het volkomen gelijkwaardige ontbreekt. Dat dit niet gevonden zou worden, konden wij eigenlijk ook a priori verwachten. Deze absolute vergeving ontbreekt immers ook aan de zijde van God. Op dit verband tusschen zedelijke eischen en godsgedachte kom ik aan het einde van dit gedeelte (C.) terug. Eerst willen wij echter aantoonen, dat wij ook verder op het gebied van de liefde tot dezelfde resultaten als bij het thema der vergevensgezindheid komen.

Ik wijs hier gelijk bij de chokma allereerst op de regula aurea (Mt. 7:12). Het boven reeds geciteerde woord van Hillel is daarvoor de bekende parallel. Ook hier herhaal ik, dat het verschil tusschen het positieve en het negatieve niet geheel zonder beteekenis is. BILLERBECK heeft geen ongelijk, als hij zegt: „Die positive Fassung... geht über die negative Fassung ebensoweit hinaus, wie etwa „helfen u. fördern“ hinausgeht über „nicht schaden“<sup>2)</sup>).

Nu vinden wij van dit positieve ook wel iets bij de rabbijnen terug: „Laat de eer van uw naaste u zoo lief zijn als uw eigen“, luidde een woord van R. Eliëzer ( $\pm$  90) in

<sup>1)</sup> KRENGEL zegt in zijn reeds geciteerde bespreking van BILL. I, Monatschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 1924, 74: „Was hier gefordert wird, ist Demut und wahre Liebe“. Ook KITTEL, a. w. 119 citeert dit woord, als hij wil bewijzen, „dass auch das ausserchristliche Judentum stellenweise von jener höchsten sittlichen Höhe gewusst hat, die für uns in Jesu Weisung gegeben ist: προσευχῆς περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.“ KRENGEL en KITTEL vertalen beide ten onrechte met „verplichtet“; dit wekt den indruk, dat van een zedelijke plicht sprake is.

<sup>2)</sup> BILL. I, 459, vgl. ook 357 en verder BISCHOFF, a. w. 93 en G. KITTEL (Jezus u. die Rabbinen, 1914, 14). De laatstgenoemde oordeelt thans echter (Probleme 109), dat voor het bewustzijn van Jezus' tijd beide vormen van de spreuk nauwelijks verschilden.

Aboth 2:10 en in Aboth RN. 15 wordt daaraan deze uitleg gegeven: „Zooals hij op z i j n (eigen) eer ziet, zoo moet de mensch zien op de eer van zijn naaste. En zooals de mensch niet wil, dat er een boos gerucht ontstaat over de eigen eer, zoo moet de mensch willen, dat hij (ook) geen boos gerucht brenge over de eer van zijn naaste.” Voorts is in de Tosefta een zinspreuk bewaard van R. Meïr ( $\pm$  150) van dezen inhoud: „Doe, opdat men u doe; begeleid, opdat men u begeleide; klaag, opdat men u beklage; begraaft, opdat men u begrave”<sup>1)</sup>. In het eerstgenoemde woord is de norm echter geheel beperkt tot het terrein van eer en schande. In de laatste uitspraak is een duidelijk onderscheid in strekking: het begeerenswaardige voor het eigen leven is hier het d o e l der goede werken (van klagen, begraven enz.), terwijl het in de regula aurea de m a a t s t a f uitmaakt, waarnaar men zijn gedrag ten aanzien van den naaste bepaalt.

Het woord van R. Meïr is dus utilistisch gemotiveerd. En wij moeten dan ook vaststellen, dat de bestaande parallellen niet denzelfden geest ademen als het woord van Mt. 7:12. Toch willen wij dit niet toespitsen op een principiëel onderscheid tusschen Jodendom en evangelie. Een tekst als Mt. 7:12 moet wel tot de „mogelijkheden” binnen de rabbijnsche sfeer gerekend worden.

Op het terrein van het O. T. en de latere vóórchristelijke geschriften vermochten wij slechts weinig te ontdekken, dat het particularisme overwon. Wat vinden wij in het rabbijnisme? In het algemeen gold tegenover niet-Israëlieten niet dezelfde zedelijke maatstaf als ten opzichte der volks-genooten. Om dat te constateeren behoeft men slechts de Tannaïtische commentaren Mechilta, Sifra en Sifre op te slaan bij die plaatsen, waar van een gebod ten opzichte van den naaste sprake is<sup>2)</sup>. Wel zegt DIENEMANN, dat het „bei jenen akademischen Deutungen” niet ging om „sittliche

<sup>1)</sup> Tos. Keth. 7, 6 (269).

<sup>2)</sup> Vgl. BILL. I, 354 v. KITTEL, Probl. 113.



Wertungen, sondern um praktische Rechtsfindung'<sup>1)</sup>, wij stellen daar echter tegenover, dat met de meeste dezer teksten ook het zedelijk oordeel te maken had. Ik noem ten bewijze alleen den tekst van Sifr. Lev. 19:18: „Gij zult geen wrok koesteren”... „gij moogt echter wraak oefenen en toorn bewaren jegens anderen (= niet-Israëlieten)”. Slechts ten opzichte van de proselieten, de vreemdelingen, die door doop en besnijdenis geheel Jood zijn geworden, gelden mildere voorschriften<sup>2)</sup>.

Op zeer weinig plaatsen treffen wij uitingen van bepaald „universalistischen” klank aan. En ook dan blijven wij doorgaans in een practisch-utilistische sfeer van inschikkelijkheid. Men vermijdt het om de dingen op de spits te drijven. Dat dit het motief is, wordt zelfs met zoovele woorden uitgesproken in de bekende plaats uit het Misjna-tractaat Gittin, die men nog al eens geciteerd vindt ten bewijze, dat het particularisme soms ook in het rabbijnsche Jodendom volkomen overwonnen is: „Men hindert de armen der niet-Israëlieten, גוים, niet bij het verzamelen van de nalezing en het vergetene, ook niet aan het oogsten van den hoek van den akker, om der wille van den vrede”<sup>3)</sup>. De laatste woorden geven wel aan, dat de tekst raadgevingen bevat, die op grond van de practijk des levens wel gegeven moesten worden. In de theorie gaf men het particularistisch standpunt niet prijs, in de werkelijkheid van al den dag leefden Joden en heidenen echter naast elkander en was er veel, dat tot inschikkelijkheid maande<sup>4)</sup>. Dat dergelijke

---

<sup>1)</sup> „Judentum und Urchristentum im Spiegel der neuesten Literatur” (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 1927, 401 vv.). Het citaat bl. 407.

<sup>2)</sup> Vgl. KITTEL, Probl. 113 v.

<sup>3)</sup> Gitt. 5:8. Vgl. ook 5:9 en Gitt. 61a, waar hetzelfde motief gebezigd wordt.

<sup>4)</sup> Vgl. KITTEL, Probl. 114—15. DIENEMANN (l.c. 409) ziet hiertegenover in de in den tekst onderstreepte woorden „eine besonders starke Betonung der prinzipiellen Erwägung innerer Notwendigkeit”, „weil

dingen vermeld worden, bewijst overigens, dat men principiëel nog allerminst tot heel andere gedachten gekomen was <sup>1)</sup>).

Wij mogen m. i. ook betwijfelen, of de bekende uitspraak van R. Josjia ( $\pm 130$ ) veel hooger dan de teksten uit Gittin gewaardeerd moet worden. Het woord uit het O. T. („wanneer gij het rund of den ezel van uw vijand **איֵכָךְ** verdwaald aantreft, dan moet gij ze hem zonder feil terugbrengen”) baart den rabbijnen blijkbaar groote moeilijkheden. Wie moet men onder den „vijand” verstaan? R. Eliëzer ( $\pm 90$ ) zegt: de proseliet, die terugvalt; R. Izaak ( $\pm 150$ ): de afvallige Israëliet; R. Nathan ( $\pm 200$ ): de Israëliet, met wien men een persoonlijken strijd heeft. Alleen R. Josjia oordeelt: „dat is de heiden, die afgoden dient” <sup>2)</sup>). Een heiden, die in moeilijkheden verkeert (i. e. met zijn afgedwaald vee), moet men helpen; ik geloof, dat wij niet meer dan dit in dezen tekst mogen lezen. Ook hier een streven, om de tegenstelling niet tot het uiterste door te voeren. Daarom de raad van den rabbi, om in noodgevallen ook den tegenstander in het geloof, zijn welwillendheid niet te onthouden. Een belangrijk begin dus van humaner opvattingen, maar toch nog niet het liefhebben van den vijand, dat de synoptische tekst bedoelt.

Dat laatste brengt de zinspreuk van Abhaje ( $\pm 325$ ), waarop men zich wel beroept, nog evenmin. De tekst luidt: „Steeds zij de mensch verstandig in de vreeze (Gods); een zacht antwoord stilt den toorn; en hij vermeerdere den vrede met zijn broeders en met zijn verwanten en met iederen mensch, en zelfs met een niet-Jood op de straat, opdat hij

---

doch der Friede nach der bekannten rabbinischen Auslegung das Fundament der Welt und Gesellschaft, das höchste Gut ist.” DIENEMANN legt dan echter m. i. te veel in deze woorden.

<sup>1)</sup> Hetzelfde geldt van Ber. 17a, waar vermeld wordt, dat Jochanan b. Zakkaj steeds de eerste was bij het groeten, zelfs tegenover een niet-Jood.

<sup>2)</sup> Mech. Ex. 23 : 4 (104b), FIEBIG, a. w. 93, BILL. I, 368.

geliefd zij boven en begeerd beneden en populair onder de menschen''<sup>1)</sup>).

Men zou bij dit woord op den zeer laten datum kunnen wijzen. Belangrijker echter is het ook hier de aandacht te vestigen op den verstandigen, utilistischen toon van de gansche spreuk. Een zekere vriendelijkheid ten opzichte van alle menschen wordt aangeprezen, ten einde daardoor bij ieder populair te worden en daardoor is het onmiddellijk duidelijk, dat wij ook in deze rabbijnenspreuk nog verre blijven van den heroïschen eisch van Jezus.

Ten onrechte meent men het beginsel van een allen omvattende humaniteit in twee bekende uitspraken van Hillel te vinden. Bij het boven reeds geciteerde woord („Wat u onaangenaam is enz.’’) is de aangesproken persoon weliswaar een heiden. Doch een heiden, die Jood wil worden. Hillel wil hem zeggen, wat de Tora leert en de eisch blijft dus tot den kring van Israël beperkt, want de Tora overschrijdt de grenzen der natie niet. (Ten overvloede zouden wij hier kunnen herhalen, dat Hillels uitspraak niet in de eerste plaats als zedelijke prediking, maar als exegetische norm bedoeld is). Het andere woord van den rabbi luidt: „Behoor tot de leerlingen van Aaron, den vrede liefhebbend en den vrede najagend, de menschen liefhebbend en ze (door leering) de Tora nader bijbrengend.’’ (Aboth 1: 12). Doch ook hier geldt de belangstelling van Hillel slechts de volksgenooten en voorts de menschen, voorzooer zij proseliet worden. ABRAHAMS acht het van gewicht, dat Hillel hier „the widest possible term’’ bezigt: „he speaks of love for one’s fellow-creature’’<sup>2)</sup>. M.i. ten onrechte, want בריות is de gewone, neutrale term voor „menschen’’<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Ber. 17a. FIEBIG, a. w. 16 v.

<sup>2)</sup> a. w. I, 21.

<sup>3)</sup> Vgl. LEVY, a. w., s.v. Zie verder BILL. I, 357 over beide teksten. KRENGEL l. c. 76 merkt bij Aboth 1: 12 op: „Die Liebe geht also ihrer Verbindung mit der Thora voran’’ en hij voegt er aan toe: „Bekanntlich hat Hillel in der Praxis nach diesem Grundsatz gehandelt.’’ Met

Tenslotte verdient de uitspraak van B. Azzaj, waarop wij reeds in ander verband hebben gewezen, ook hier onze aandacht. Als een groote algemeene regel der Tora noemde R. Akiba Lev. 19:18b: „gij zult uw naaste liefhebben als u zelve.” B. Azzaj meent echter, dat Gen. 5:1 een gewichtiger grondbeginsel geeft: „toen God den mensch schiep, maakte hij hem naar het beeld Gods.” Wij wijzen er in de eerste plaats nogmaals op, dat noch Akiba noch B. Azzaj een hooge zedelijke norm voor het gedrag des menschen tracht aan te geven. (Zie boven blz. 160). Maar afgezien daarvan blijft het zeer de vraag, of B. Azzaj hier inderdaad op het beginsel der humaniteit den nadruk legt. Bedoelt deze rabbijn werkelijk in zijn algemeenen regel in plaats van den naaste den mensch voorop te stellen?<sup>1)</sup> Neen! Voor hem valt de nadruk veeleer op het laatste gedeelte van het schriftvers: de mensch is geschapen naar het beeld Gods en W. BACHER heeft dan ook m.i. in zijn bekende werk „Die Agada der Tannaiten” volkomen het juiste getroffen, als hij schrijft <sup>2)</sup>: „der Sinn des Ben Azzai'schen Principes geht dahin, dass die stete Rücksicht auf die „Gottesebendbildlichkeit” des Menschen eine weitere und festere Grundlage der gesellschaftlichen Sittenlehre ist, als das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben.” De uitspraak van B. Azzaj heeft dus een heel andere pointe en zegt ons niets voor ons thema <sup>3)</sup>.

---

deze laatste opmerking doelt K. wel op Hillels bovenvermeld gedrag ten aanzien van den heiden, die proseliet wil worden. Maar dan moeten wij ook zeggen: De liefde gaat wel aan het proseliet-worden van den ander vooraf, maar is daarvan toch ook niet los te maken. Ook deze liefde heeft een „partikularistische Spitze” (zie boven blz. 96).

<sup>1)</sup> Aldus de meening o. a. van G. KITTEL, Probl. 116 en van J. TAL. a. w. bl. 43.

<sup>2)</sup> a. w. I, 1884, 420 Anm. I.

<sup>3)</sup> BILL. I, 358 is van oordeel, dat het toch van beteekenis blijft, „dass Ben Azzaj dem „Nächsten” von Lv. 19:18 gegenüber auf eine Schriftstelle zurückgreift, die nach seiner Meinung vom „Menschen” handelt. Ben Azzaj dürfte der erste Lehrer der alten Synagoge sein,

Overzien wij nu het voorafgaande, dan blijkt, dat het rabbijnsche Jodendom nergens in principiële woorden over zijn particularistische houding heen komt. Er zijn „parallellen”; maar het blijft bij vermaningen tot welwillendheid en inschikkelijkheid en het verbieden van haat. Het liefhebben van den geloofsvijand — dat ligt nog buiten den gezichtskring <sup>1)</sup>. Nu oppert KRITTEL de vooronderstelling, „dass die spätere Tradition nicht immer Neigung hatte, gerade diese Züge festzuhalten, denn sicher haben sich die Verhältnisse nach 70 teilweise stark verschärft” <sup>2)</sup>. In tegenstelling hiermee meenen wij te mogen aannemen, dat de gewichtigste uitspraken der rabbijnen werkelijk tot ons gekomen zijn. Waar een beslissing als van R. Josjia bij Ex. 23:4, woorden als die van Gittin (in Misjna en Talmoed) van Abhaje en mededeelingen als over het groeten van R. Joehanan wèl zijn overgeleverd, is er geen reden om te vermoeden, dat er

---

der für das Verhalten gegen Nichtisraeliten dieselbe Norm aufstellt wie für das Verhalten gegen einen israelitischen Volksgenossen: bedenke bei deinem Tun u. Lassen, dasz jeder Mensch, gleichwie du, nach Gottes Bild geschaffen ist.” Ook hiertegenover zijn wij van oordeel, dat de tegenstelling tusschen de begrippen „naaste” en „mensch” in zijn woord in het geheel geen rol speelt. Men leest te veel in deze **לֵב**, als men daarin een principiële overwinning van het particularisme meent te ontdekken. — Heel weinig aannemelijk acht ik het betoog van DIENEMANN l. c. 408 en van J. KRENGEL l. c. 77 betreffende de woorden van Akiba en B. Azzaj. — De exegese van MOORE I, 446 en II, 85 stemt met die van BACILER overeen.

<sup>1)</sup> Ten onrechte vindt BILL. I, 358 Anm. 3 de „Menschheitsgedanke” in Aboth 4:3 „veracht geen mensch en houd niets voor onmogelijk; want er is geen mensch, die niet zijn uur zou (kunnen) hebben enz.” STRACK (Pirqê Abôth, die Sprüche der Väter, 1915, 23) denkt hij **שׁוּעָה** aan „seine Glückstunde (in der er dich nützen kann)”. De tegenstelling in deze spreuk betreft dan ook m. i. de menschen van aanzien en macht ter eener, de menschen, bij wie men dat niet aantreft, ter anderzijde. „Veracht geen mensch” beduidt: veracht zelfs niet den nederigsten en onbeduidendsten mensch, want hij kan u nog van invloed worden.

<sup>2)</sup> Probl. 116.

gewichtige woorden van soortgelijken inhoud verloren zouden zijn gegaan.

Vooronderstellen wij nu nog een moment, dat in Mt. 5: 43 vv. persoonlijke vijanden bedoeld zijn. Ook dan zijn de „parallellelen” schaarsch en doorgaans niet gelijkwaardig. Wij verwijzen eerst naar de boven reeds vermelde uitlegging van R. Nathan bij Ex. 23: 4. De opinie van dezen rabbi is dus, dat men den persoonlijken vijand in oogenblikken van moeilijkheden dient te helpen<sup>1)</sup>. Het is echter mogelijk, dat men hem dan nog innerlijk haat. Ook dat wordt op een enkele plaats overwogen: „En gij zult uwen broeder niet haten; men zou kunnen meenen (dat dit beteekende): gij zult hem niet vervloeken, gij zult hem niet slaan en gij zult hem geen oorvijs geven. De leer (daarover ligt daarin, dat) hij zegt: „in uw hart” (Lev. 19: 17). (Dus): ik heb (dit vers) slechts gezegd betreffende den haat, die in het hart (is)”<sup>2)</sup>. Het negatieve, dat men niet mag haten, vinden wij hier dus wel, maar dit mag niet op één lijn gesteld worden met het positieve: het liefhebben van den vijand. Dat positieve ontbreekt trouwens in zoovele woorden, die men pleegt te citeeren. Zoo o. a. in het veel aangehaalde woord<sup>3)</sup> uit Joma 9b: „ongegrunde haat weegt zoo zwaar als afgodendienst, ontucht en bloedvergieten.” Het haten wordt veroordeeld, maar dit is nog niet hetzelfde als de liefde opleggen<sup>4)</sup>. En zoo spreken andere woorden van zwijgen tegenover aangedanen smaad, van berusting in vervolging<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Tos. B. M. 2, 26 (375).

<sup>2)</sup> Sifr. Lev. 19: 17 v. Vgl. KITTEL a. w. 118.

<sup>3)</sup> o. a. door KITTEL, a. w. 117.

<sup>4)</sup> Dit moeten wij ook opmerken bij Aboth 2: 11, 4: 19.

<sup>5)</sup> Ik noem slechts het mooie woord (Sjabb. 88b): „Die verdrukt worden en niet weer verdrukken, die hun smaad aanhooren en ze niet beantwoorden, die uit liefde (tot God) handelen en over lijden zich verheugen — over hen zegt de Schrift: „Die hem liefhebben, zijn als het opgaan der zon in haar kracht” (Ri. 5: 31). Vgl. verder de BUL. I, 341 vv. genoemde plaatsen, die bewijzen, dat er (afgezien van de scherpe formulering van Jezus) bij Mt. 5: 38 vv. volkomen gelijkwaardige gegevens in de rabbinica zijn aan te wijzen.



maar bij onzen tekst vergeleken missen wij nog steeds dat eene: het weldoen van en het uitgaan tot den vijand.

Toch moeten wij erkennen, dat dit positieve niet geheel en al ontbreekt. De gedachte van T. Benj. 4:2—3 — het overwinnen van het kwade door het goede — treffen wij ook in de rabbijnsche litteratuur aan; het meest treffend in het woord van R. Meïr ( $\pm$  150), waar God tot Mozes spreekt: „Wees mij gelijk; zooals ik goed voor kwaad vergeld, vergeld ook gij zoo goed voor kwaad”<sup>1)</sup>). Wanneer Mt. 5:44 betrekking heeft op persoonlijke vijanden, dan vinden wij in dit en een enkel ander woord<sup>2)</sup> wel een sterke overeenkomst naar den inhoud. Toch is ook hier de formuleering bij Jezus radicaler en bovendien vergeten wij niet, dat de woorden, die meer brengen dan het niet-haten, in de rabbijnsche litteratuur zeer zeldzaam zijn en voor zoover ik kan nagaan in de eerste eeuw niet voorkomen<sup>3)</sup>).

Na het bovenstaande bevreemdt het ons niet, dat de eisch van het dienen (Mc. 9:35 parr.) in de rabbijnsche litteratuur evenmin als in de chokma voorkomt. Het eenige, dat nog voor vergelijking in aanmerking komt, is het bekende verhaal van R. Gamaliël (zie boven blz. 122). Maar ten eerste hebben wij hier te doen met een aardige anecdote,

<sup>1)</sup> Ex. R. 26 (87b). BILL. I, 372.

<sup>2)</sup> Vgl. met name Derek Erets zota 2 (FIEBIG, a.w. 97): „Leer te vergelden met goed, wees deemoedig en geliefd bij allen en nederig van geest en zacht van tong” en Aboth RN. 23: „Wie is de sterkste onder de sterken? Hij, die zijn vijand tot zijn vriend maakt.” (BILL. I, 369).

<sup>3)</sup> Dat er geen volkomen gelijkwaardige uitspraak bestaat, erkennen ook Joodsche geleerden meer of minder beslist: ABRAHAM, I, 164, MONTEFIORE, II, 1909, 525 en KLAUSNER, a.w. 393. Vgl. ook met name het oordeel der in 1904 ingestelde commissie van de „Verein für jüdische Geschichte und Literatur” te Berlijn, in het Jahrbuch des Verbandes der Vereine für jüd. Gesch. u. Literatur, Jahrgang 1906, geciteerd bij H. HAAS, Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt, 1927, 23: „Die weitergehende Forderung, den Feind zu lieben und dergleichen mehr, stellt das jüdische Sittengesetz nicht auf.”

waarvan wij de beteekenis toch niet mogen overschatten. Bovendien: het gedrag van R. Gamaliël wekt verbazing en wordt wel gerechtvaardigd, doch niet aangeprezen als het hoogste. En tenslotte: in de anecdote is nog slechts sprake van het bedienen aan tafel, terwijl het woord van het evangelie natuurlijk veel wijder strekking heeft. Dat men uit liefde zichzelf verloochent en het geringste werk voor anderen verricht, deze eisch van Jezus is ook hier niet bedoeld. Ook ten aanzien van de rabbinica heeft MONTEFIORE dus wel gelijk, als hij meent, dat Jezus in zijn leering van het „dienen” iets nieuws brengt. (Zie boven blz. 109).

Wij mogen nu onze slotsom opmaken en ons afvragen, wat wij bij Jezus' liefdeprediking van KITTELS these moeten zeggen. Het dienen, het vergeven van den naaste tot in het oneindige (Mt. 18:22), het liefhebben van den volks (geloofs) vijand, de absolute formuleering bij Jezus, als in Mt. 5:43 persoonlijke vijanden bedoeld zijn — dat hebben wij in de rabbinica niet kunnen terugvinden. Haat wordt beslist verboden, men moet afzien van vergelding en tegenover smaad zwijgen, ook tegenover geloofsvijanden behoort een zekere humaniteit te worden betracht. Dat de antithese van Mt. 5 ook hier niet rechtvaardig oordeelt over Joodsche opvattingen, moet op grond van dit alles volmondig worden erkend. Maar dit mag ons het onderscheid toch niet voorbij doen zien. Volkomen equivalente teksten levert de rabbijnsche litteratuur ook voor dit terrein niet op en wij voegen er aan toe, dat ze ook hier eigenlijk niet verwacht mogen worden.

Want de radicaliseering der zedelijke eischen in het evangelie loopt parallel met de radicaliseering der godsdeed; ja meer dan dat, het eerste is waarschijnlijk door het laatste beïnvloed. (Zie boven blz. 109 vv.). En nu meenen wij, dat deze tot in het radicale doorgevoerde liefde van God (Le. 15) evenals in de vóórchristelijke Joodsche litteratuur ook in de rabbinica ontbreekt. Dit maakt het van tevoren begrijpelijk, dat wij de hoogste eischen in de litteratuur der rab-

bijnen missen en doet ons zeggen, dat zulke eischen daar in zekeren zin zelfs niet „mogelijk” zijn. Is deze redeneering juist, dan is het van belang, nog een enkele vergelijkende opmerking over de godsge-dach-te in het rabbinisme te maken. Ook hier is gelijk in de chokma allereerst de overeenkomst in de godsattributen opmerkelijk: God staat tegenover de menschen als de heer, de rechter, de koning, de vader. De teksten, die dit bewijzen, liggen voor het grijpen. Het is ons echter voornamelijk om het onderscheid te doen en wij willen daarom eerst bij de God-Vader-gedachte, daarna bij Gods vergevende liefde stilstaan.

1. Het praedicaat Vader komt ook in de rabbinica (gelijk in de chokma) betrekkelijk zelden voor. Om ons dit feit te verlevendigen, hebben wij slechts te bedenken, dat in het Misjnatractaat Aboth, waar God tallooze malen wordt genoemd, slechts één maal wordt gesproken van God als van „uw Vader in de hemelen” (5:20; vgl. verder nog 3:14, waar de Israëlieten zonen worden genoemd) en dat in het omvangrijke tractaat Berakoth van den Babylonischen Talmood, waar wij den naam stellig mogen verwachten, de titel slechts op een enkele plaats voorkomt. De gangbare benaming Gods was het allerminst.

Verder stellen wij ook hier de vraag: in welken zin bezigt men deze benaming? God is in de eerste plaats de Vader der Israëlieten. Zoo b.v. in het woord van R. Akiba (gest. ± 135): „Heil u, Israëlieten, voor wien reinigt gij u, wie reinigt u? Uw Vader, die in de hemelen is”<sup>1)</sup> en in de uitspraak van R. Ismaël (uit denzelfden tijd) in de Tosefta over de kettersche Christenen, die twist verwekken „tussen Israël en hun Vader in de hemelen”<sup>2)</sup>. Deze beteekenis heeft de titel verder op vele plaatsen<sup>3)</sup>. God is verder in

<sup>1)</sup> Joma 8:9. BILL. I, 395.

<sup>2)</sup> Sjabb. 13, 5 (129). BILL. I, 367.

<sup>3)</sup> Aboth 3:15 staat Israël in zoonsrelatie tot God. Vgl. verder RH. 3:8, Ber. 32b enz. Dezen zin heeft de aanspraak ook wel in het kaddisj-gebed en in de Palestijnsche en Babylonische recensie van het Sjemone-Esre (zie de teksten DALMAN, Worte Jesu, 299 vv.).

sommige teksten vader van den enkeling; doch ook daar menigmaal van den enkeling als lid van het Joodsche volk <sup>1)</sup>. Elders heeft Vader, gelijk in de chokma, den zin van Schepper <sup>2)</sup>. In andere teksten is het onzeker, welke beteekenis het praedicaat heeft, b.v. Aboth 5:20. Het kan hier in een der genoemde beteekenissen bedoeld zijn, een eenigszins andere nuance is ook mogelijk, het is niet meer uit te maken <sup>3)</sup>. De beteekenis van zulke „parallellen” mag men dan ook niet overschatten. Daarvoor waarschuwt trouwens ook reeds het feit, dat evenals in de chokma in de rabbijnsche litteratuur de titels vader en koning meer dan eens onmiddellijk op elkander volgen <sup>4)</sup>.

Ik meen dan ook, dat de vaderidee doorgaans aan de gedachte van Israëls uitverkiezing verbonden is geweest <sup>5)</sup> en dat verder geen belangrijke gedachten uit deze idee zijn afgeleid. Op één punt moeten wij echter een restrictie maken. De rabbinica kennen n.l. ook op enkele plaatsen de gedachte, dat God Vader is voor degenen, die zijn wil doen (vgl. Mt. 5:9, 45). „Als de Israëlieten Gods wil doen” — zoo lezen wij ergens <sup>6)</sup> — „heeten zij zonen, als zij echter niet Gods wil doen, heeten zij niet zonen.” Toch komt in dezen tekst (gelijk in andere, die nog te noemen zouden zijn <sup>7)</sup>) tot uiting, dat ook hier de bijzondere verhouding van God tot Israël nog een rol speelt.

Onze conclusie luidt dus: 1. de naam vader wordt in de

<sup>1)</sup> B.v. in den bekenden tekst Mech. Ex. 20, 6 (75b), die aldus eindigt: „Die wonden hebben mij bewerkt, dat ik door mijn Vader, die in den hemel is, bemind word.” BILL. I, 395.

<sup>2)</sup> Zoo b.v. Ex. R. 46 (101c). — BILL. I, 393.

<sup>3)</sup> Hetzelfde geldt van het woord van R. Eliëzer Sota 9:15, ofschoon waarschijnlijk is bedoeld: God = Vader van Israël.

<sup>4)</sup> Ber. 11b. Taän. 25b. (Vgl. BILL. I, 397 en 394). Vgl. ook het Nieuwjaarsgebed Abinoe Malkenoe (BILL. I, 421).

<sup>5)</sup> Vgl. b.v. Aboth 3:14, Joma 8:9 enz.

<sup>6)</sup> Kidd. 1, 61c, 36.

<sup>7)</sup> Dt. R. 7 (204e), Ex.R. 46 (101c). Vgl. BILL. I, 220 en 393.

evangelien in verhouding tot de rabbinica veel vaker gebezigd. 2. het praedicaat wordt in de evangelien aan God gegeven geheel los van de particularistische gedachte der uitverkiezing Israëls, wat in het rabbinisme nergens voorkomt. 3. wel vindt men kiemen voor een overwinning dezer particularistische nuance in de vadergedachte in die teksten, die in structuur met Mt. 5:9 en 45 overeenkomen en — wij eindigen gelijk bij de chokma (zie boven blz. 114) — 4. een toepassing van de vadergedachte als in Le. 15 treft men in het rabbinisme nergens aan.

Nu zouden deze gedachten van de in Le. 15 genoemde gelijkenissen ook zonder den vadersnaam in de rabbinische geschriften kunnen voorkomen. Daarover nog een enkel woord. De bekende these van BOUSSET zouden wij niet voor onze rekening willen nemen. Want de God van nabij (volgens B. zou dit een der bijzondere trekken in de godsgedachte van het oerechristelijk geloof zijn) is ook aan het Jodendom bekend en op het zorgen en de voorzienigheid Gods wordt meer dan eens nadruk gelegd<sup>1)</sup>. Op een enkele plaats wordt zelfs uitgesproken, dat deze zorg van God zich ook tot de goddeloozen uitstrekt<sup>2)</sup>, en dat God het booze met het goede vergeldt<sup>3)</sup>. Bij Mt. 5:45 zou men weliswaar weinige, maar dan toch volkomen parallellen kunnen aanwijzen.

Het verschil ligt ook hier in de zoekende liefde en in de blijdschap over de vergeving (Le. 15). Dit vinden wij in het rabbinisme niet terug. Men spreekt wel telkens van Gods geduld en lankmoedigheid ten opzichte van de zondaren, maar God vergeeft niet zoo volkomen en met zooveel blijdschap als in het evangelie. Wij hooren wel van Gods genade, maar als wij nader toezien, hoe geheel anders blijkt dan de zin te zijn. Zoo vinden wij bij een onderwerp, waarover de

<sup>1)</sup> Vgl. slechts KITTTEL, Probl. 133 v.

<sup>2)</sup> Zie de boven (blz. 122) reeds genoemde plaats Mech. Ex. 18, 12 (67a). BILL. I, 377, FIEBIG, a. w. 94 en verder Pesik. R. 195a en Taân. 7a bij BILL. I, 374.

<sup>3)</sup> Ex. R. 26 (87b) het woord van M. Meïr. (BILL. I, 372).

gevoelens van de school van Sjammaj en die van Hillel uiteenloopen de volgende uiteenzetting: Bij het gericht zullen er drie afdeelingen zijn; volkomen rechtvaardigen, volkomen goddeloozen en de middelmatigen. De eerste groep ontvangt onmiddellijk het eeuwige leven, de tweede wordt aanstonds voor de Gehinnom opgeschreven. Maar de middelmatigen, bij wie verdienste en schuld tegen elkander opwegen? Volgens de school van Sjammaj gaan ze naar de Gehinnom om naderhand gelouterd terug te keeren. Hier echter rekent de school van Hillel met Gods genade (Ex. 34:6). Zij oordeelt, dat God de weegschaal naar de zijde der genade doet doorslaan en de middelmatigen worden dus zonder voorafgaande loutering toegelaten<sup>1)</sup>. Deze discussie (in Jezus' tijd gehouden!), doet ons zien, dat Gods genade doorgaans bestaat in een zekere lankmoedigheid, die niet het uiterste vordert en, als de zonden niet al te groot zijn, iets door de vingers kan zien. Men prijst het in God, dat hij zoo geduldig is; daarom zijn er nog tien geslachten van Adam tot Noach geweest „om te toonen, hoeveel lankmoedigheid bij Hem is” (Aboth 5:2). Aan het geslacht van den zondvloed, den menschen van Sodom en Gomorra, den Egyptenaren geeft God telkens nog gelegenheid om boete te doen. Zijn genade beteekent, dat hij zijn straffen nog wel een weinig wil opschorten<sup>2)</sup>. God gaat eerst langzaam over tot het uiten van zijn toorn: „Hij is lankmoedig, voordat hij de straf invordert en ook bij het invorderen zelf is hij weer lankmoedig”<sup>3)</sup>. In deze richting moet ook het woord van R. Akiba worden uitgelegd: „Met goedheid wordt de wereld geoordeeld, maar alles naar de menigte der werken” (Aboth 3:15). In de genade Gods zijn geduld en lankmoedigheid de typische trekken<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> RH. 16b, vgl. Tos. Sank. 13, 3 (434). Vgl. BILL. II, 361 v. en BILL. III, 78 v.

<sup>2)</sup> Mech. Ex. 15:6.

<sup>3)</sup> Taän. 2, 65b, 38. Vgl. verder ook BILL. III, 30.

<sup>4)</sup> Vgl. ook Joma 86b (BILL. I, 796): God vergeeft driemaal, de vierde maal echter niet meer. Verder BILL. III, 78.



JÜLICHER omschrijft in zijn bekende werk de quintessens van Lc. 15 als „die Paradoxie, dasz das Vergebenkönnen für Gott eine grenzenlose Freude ist”<sup>1)</sup>. Dat nu is aan de rabbijnsche litteratuur vreemd gebleven. De zoekende liefde van God ten opzichte van het verlorene is daar onbekend. Het schemert in de vergelijkende uiteenzettingen der Joodsche geleerden dan ook wel telkens door, dat hierin het verschil gelegen is en door sommigen van hen wordt dit onderscheid ook volmondig erkend. In een paar belangrijke bladzijden van zijn bekende werk komt KLAUSNER b.v. tot de conclusie: „Jesus introduces something new into the idea of God” en hij eindigt zijn beschouwingen aldus: ... God is good; but he also requires justice. He is „merciful and compassionate, long-suffering and of great kindness”; but none the less, „he will by no means acquit the guilty.” It is for this reason that the Jews acclaim their God, in the same breath, „Our Father”; „our King”: he is not only „Father of mercies” but „King of Judgment”, the God of the social order, the God of the nation, the God of history. Jesus’ idea of God is the very reserve. However lofty a conception it may represent for the individual moral conscience, it stands for ruin and catastrophe for the general conscience, for the public, social, national and universal conscience, that conscience for which „Weltgeschichte ist Weltgericht”; and such an idea of God Judaism could by no means accept”<sup>2)</sup>.

Mijns inziens heeft KLAUSNER het verschil in deze treffende woorden juist geteekend. God is aan de sociale orde gebonden en moet daardoor zijn genade altijd in nauw verband houden met zijn rechtvaardigheid. Daardoor kan hij niet met zulk een zoekende liefde, gelijk ze in Lc. 15 wordt aangeduid, tot de zondaren uitgaan en het is onmogelijk, dat hij zoo zonder meer met hartelijkheid vergeeft.

---

<sup>1)</sup> a. w. II, 362.

<sup>2)</sup> a. w. 397 v. Vgl. ook een enkele opmerking in deze richting bij ABRAHAMS, I, 146—47.

Een laatste opmerking over de godsgedachte voegen wij hieraan toe in verband met het universalisme. Het is niet te ontkennen, dat ook in de Joodsche godsidee universalistische tendenzen voorkomen. „Er was in zekeren zin geen vreugde voor hem (God) over den ondergang der goddeloozen.” Aldus de Mechilta bij Ex. 15:1<sup>1)</sup>. R. Akiba sprak van Gods liefde voor den mensch (in het algemeen) en grondde dit op het feit, dat de mensch naar zijn beeld geschapen is (Aboth 3:14). Woorden, die aanknoopen bij Ps. 145:9 (Gods barmhartigheid strekt zich uit over alle zijne werken), wijzen in dezelfde richting. Doch evenmin kan men loochenen, dat God een zeer bijzondere liefde voor Israël bewaart<sup>2)</sup>. Zonder Israël zou de wereld niet kunnen bestaan<sup>3)</sup>. De Israëlieten zijn alleen de kinderen Gods<sup>4)</sup>. In deze en dergelijke wendingen wordt wel op krasse wijze Israëls voorrang boven alle andere volkeren onder woorden gebracht.

Ook bij een vergelijking met de rabbinica kan het „nieuwe” in Jezus’ godsgedachte (Lc. 15) niet ontkend worden. Houden wij dit verschil in het oog, dan mogen wij ook verschil in de zedeleer verwachten en à priori vermoeden, dat wij geboden, waarin liefde voor geloofsvijanden wordt gevraagd en een zeventig maal zeven maal vergeven tot eisch wordt gesteld, in het rabbinisme niet zullen aantreffen. De zedelijke eischen zijn door de godsgedachte bepaald. Onderscheid in de godsvoorstelling zal dan als van zelf tot een onderscheid in de ethische prediking moeten leiden. En daarom komen wij ook op het punt der liefdeprediking tot de slotsom: voor enkele verstrekkende eischen van het synoptische evangelie vinden wij in de rabbinica geen volkomen equivalenten woorden, zelfs niet, als wij „das für das

<sup>1)</sup> Vgl. Meg. 10b. KITTEL, a. w. 116 v.

<sup>2)</sup> Lev. R. 23 (121d). BILL. I, 873.

<sup>3)</sup> AZ. 10b. BILL. I, 833.

<sup>4)</sup> Aboth 3:14 en andere plaatsen. Zie BILL. I, 219.

Judentum Mögliche, Erreichbare'' mede in aanmerking zouden willen nemen<sup>1)</sup>).

D. Jezus gaat in op de themata der rabbijnen en bezigt hun bewijsvoering.

In het voorafgaande (A. en B.) hebben wij pogen aan te toonen, dat Jezus' zedelijke prediking in toon, motiveering en inhoud dikwijls treffende overeenkomst met die der rabbijnsche wijsheid vertoont. Onder dit hoofd willen wij thans nog van een andere zijde in het licht stellen, in hoe nauwe relatie Jezus tot de rabbijnsche kringen heeft gestaan door, in aansluiting bij een opmerking van Prof. WINDISCH, op de merkwaardige overeenstemming in de thema's der religieus-ethische leering de aandacht te vestigen<sup>2)</sup>).

Het duidelijkst valt dit wel aan te toonen bij het onderwerp van den sabbat. In de evangeliën wordt gehandeld over het genezen op den sabbat, het redden van vee, het plukken van aren, het losmaken van runderen en het volbrengen van tempelplichten op den sabbatsdag. Alle deze onderwerpen worden ook in de rabbijnsche litteratuur uitvoerig besproken en telkens kan met meer of minder groote zekerheid worden aangetoond, dat deze themata reeds in Jezus' dagen voorwerp van discussie zijn geweest. Dat wordt reeds waarschijnlijk door het feit, dat in verband met de moeilijkheden betreffende den sabbat meer dan eens Hillel

<sup>1)</sup> Het is opmerkelijk, dat in het Chasidisme, waarin „die talmudische Formal-religion'' doorbroken wordt, deze liefde tot vijanden wel voorkomt en ook daar uit Gods onbegrensde liefde tot de menschen wordt afgeleid. Zie H. HAAS, a. w. 24.

<sup>2)</sup> WINDISCH (De tegenwoordige stand van het Christusprobleem, 1925, 30) betoogt, dat de vergelijking met den Talmoad o. a. in het licht stelt, „dat aan de evangeliën ten grondslag moet liggen de overlevering van een joodsche leeraar, die zich in veel opzicht als een rabbi gedroeg, die de thema's van zijn leering voor een goed deel van de rabbijnen overnam en die ook de vormen waarin hij zijne leeringen inkleedde, de sentens, de parabel, de schriftuitlegging, de methode van de bewijsvoering e. a., aan de rabbijnen ontleend heeft.''

en Sjammaj of hun scholen worden genoemd. Wij mogen daaruit concludeeren, dat in het bijzonder in Jezus' dagen het vraagstuk der sabbatsviering in de rabbijnsche kringen tot de actueele onderwerpen heeft behoord<sup>1)</sup>. Wij zien Jezus dus hier midden in den strijd der schriftgeleerden.

Het bovenstaande mag ik aan enkele voorbeelden toelichten. Over het vraagstuk, of men op den sabbat mag genezen, vinden wij zoowel in de Meehilta, als in de Misjna en Tosefta reeds uitvoerige discussiën vermeld<sup>2)</sup>. Dit maakt het al waarschijnlijk, dat dit onderwerp reeds in Jezus' dagen besproken werd. Maar bovendien mag men (met name bij Mc. 3:4) herinneren aan het woord van R. Simeon b. Eleazar ( $\pm 190$ ), die in den naam van R. Simeon b. Gamaliël ( $\pm 140$ ) zegt: „Men troost niet treurenden en men bezoekt niet zieken op den sabbat; dat zijn woorden van de school van Sjammaj; de school van Hillel veroorloofde het”<sup>3)</sup>. Juist in Jezus' tijd is het dus blijkbaar een twistpunt geweest, hoever men met de barmhartigheid mocht gaan.

Wij herinneren voorts aan Mt. 12:11 par. (over het schaap, dat op den sabbat in een put valt) en Lc. 13:15 („...maakt niet een iegelijk van u op den sabbat zijnen os of ezel van de kribbe los, en leidt hem henen om te doen drinken?”). In het tractaat Sjabbat van de Bab. Talmoed (128b) vindt men de kwestie van Mt. 12:11 uitvoerig behandeld, waarbij een strengere en een vrijere opvatting tegenover elkander staan. Wel staan de uitspraken op naam van latere geleerden ( $\pm 250$ ) en is het waarschijnlijk, dat in Jezus' dagen de mildere opvatting nog tamelijk vanzelfsprekend werd ge-

---

<sup>1)</sup> Het verdient opmerking, dat ook in de Zadokitische fragmenten (CHARLES, *Fragments of a Zadokite Work in Apoc. and Pseudepigr.* II, 785 vv.), die door CHARLES tusschen de jaren 18 en 8 vóór Chr. (bl. 788) worden gedateerd, vrij uitvoerig over den sabbat gesproken wordt. (Zie met name cap. 13).

<sup>2)</sup> BILL. I, 623 v. Zie ook boven blz. 146 vv.

<sup>3)</sup> Sjabb. 12a. Vgl. Tos. Sjabb. 16, 22 (136). BILL. I, 630.

vonden, wij mogen echter wel vermoeden, dat de rabbijnen reeds in dien tijd dit geval als een sabbatskwestie onder de ooggen gingen zien. Datzelfde geldt van den anderen tekst. Uit Le. 13:15 volgt wel weer, dat in de practijk in Jezus' dagen nog voor de ruimere oplossing werd gekozen. Maar de vele bepalingen in de Misjna, waarin men de juiste gedragslijn voor het uitbrengen en het drenken van vee poogt vast te stellen, zullen wel het resultaat zijn van vele wetsdiscussiën, die toen reeds begonnen zijn. En hetzelfde zou men kunnen opmerken bij de pericoop, die over het plukken van korenaren handelt. De Misjna onderscheidt 39 hoofdwerven, die verboden zijn (Sjabb. 7:2) en onderscheidt dan nog weer ondergeschikte soorten van arbeid<sup>1)</sup>. Het is wel niet te veel voorondersteld, wanneer wij aannemen, dat de desbetreffende vraagstukken reeds bij het begin onzer jaartelling de belangstelling der rabbijnen hebben gehad. Een en ander wordt trouwens nog bevestigd door enkele mededeelingen, waarin wij lezen van de bijzondere aandacht, die Sjammaj en Hillel (en hun scholen) aan de viering van den sabbat plachten te schenken<sup>2)</sup>. Ook is het de moeite waard op te merken, dat in Mt. 12:5 een argument naar voren gebracht wordt, dat typisch voor de discussiën der schriftgeleerden mag worden genoemd. Wij hebben het bewijs, dat reeds ten tijde van R. Eliëzer b. Hyrkanos ( $\pm$  90) tot in bijzonderheden geregeld werd, welke geboden den mensch van zijn sabbatsplichten onthieven<sup>3)</sup>. In later tijd staat het volkomen vast, dat de dienst in den tempel als een plichtgebod, dat door de Tora aan een bepaalden tijd gebonden is, den sabbat verdringt. Wellicht gold dit ook reeds in Jezus' dagen. Maar in elk geval noemt Jezus hier een punt, waarover bij de discussiën inzonderheid gehandeld werd.

---

<sup>1)</sup> Vgl. BILL. I, 615 vv.

<sup>2)</sup> Besa 16a Bar. en Pesik. R. 23 (115b). Zie BILL. I, 614.

<sup>3)</sup> BILL. I, 620 vv.

En tenslotte wijzen wij er op, dat Jezus niet alleen over actueele kwesties zijn meening uitspreekt, maar ook zijn antwoord naar de methode der rabbijnen geeft. Gelijk de schriftgeleerden verwijst Jezus naar een voorbeeld uit de schrift: het gedrag van David rechtvaardigt hem en zijn leerlingen (Mc. 2: 25 vv). par.). Merkwaardig is bovendien, dat juist het verhaal over David (1 Sam. 21: 2—7) in de rabbijnsche litteratuur (in elk geval in later tijd) besproken wordt <sup>1)</sup>. Weliswaar interpreteert men de gebeurtenis in Nob dan op andere wijze en tracht men doorgaans het gedrag van David te rechtvaardigen, maar dat ook Jezus juist naar deze pericoop van het O. T. grijpt, bewijst zeer waarschijnlijk, dat hij zich als een rabbi in het gebruikelijke bewijsmateriaal voor de wetsuitlegging wist te bewegen. — In verband hiermee verdient het trouwens opmerking, dat Jezus aan het O. T. verhaal het element van den „honger” toevoegt (ἐπειναισεν; Mc. heeft nog bovendien χρεῖαν ἐσχευ). Juist dit was immers een punt, waarmede de rabbijnen bij de beoordeeling zeker rekening zouden houden. Want niet alleen speelt de geeuwhonger in de bovengenoemde rabbijnsche uitleggingen van het verhaal uit I Sam. een rol, maar bovendien bezitten wij in Joma 8: 6 (wien geeuwhonger overvalt, dien geeft men — n.l. op den grooten vastendag, den Verzoendag — zelfs iets onreins, dus wettelijk verboden dingen, te eten, totdat zijn oogen opklaren) een volkomen analoog geval <sup>2)</sup>.

Dat Jezus op de rabbijnsche onderwerpen ingaat, blijkt verder al heel duidelijk bij het thema van de e c h t s c h e i d i n g. De namen van Hillel en Sjammaj zijn onafscheidelijk aan dit vraagstuk verbonden en als in latere geschriften dit onderwerp wordt aangeroerd, vindt men steeds de opinies van hun twee scholen tegenover elkander geplaatst. Zooals bekend is, beweegt de discussie zich om de vrij onbepaalde

<sup>1)</sup> BILL. I, 618 v.

<sup>2)</sup> BILL. I, 619, Anm. 2.



woorden ערית רבר uit Deut. 24:1, waarbij de school van Sjamraj de strengere interpretatie voorstond, terwijl Hillel en zijn volgelingen de echtscheiding zoo gemakkelijk mogelijk trachtten te maken. De bijzonderheden van deze strijdvragen interesseeren ons voor ons onderwerp niet<sup>1)</sup>; wij wilden er slechts op wijzen, dat Jezus ook hier een zeer actueel thema behandelt. Het verloop van het twistgesprek is bij Mt. eenigszins anders dan bij Me., maar in beide recensies wordt Jezus geteekend als een, die weet, hoe de kwestie door de rabbijnen behandeld wordt. Tenslotte verdient het ook hier onze aandacht, dat Jezus bij zijn argumentatie de schriftgeleerden navolgt: evenals zij tracht ook Jezus zijn betoog op een schriftplaats te fundeeren.

Actueel was ongetwijfeld ook de kwestie van het rein en onrein! (Me. 7). Uit den Talmoed blijkt, dat Hillel en Sjamraj reeds over de reinheid der handen hebben getwist<sup>2)</sup>. Elders wordt van Sjamraj verteld, dat hij zijn kind op den Verzoendag, op welke het wasschen van het lichaam verboden was, ook niet met één hand (omdat ze onafgespoeld was) te eten wilde geven<sup>3)</sup>. Wederom een bewijs, hoezeer dit vraagstuk der reinheid Sjamraj ter harte ging. Terwijl tenslotte het Misjnatraactaat Jadajim reeds uitvoerig alle mogelijke gevallen regelt, waaruit wij opmaken, dat in de voorafgaande jaren reeds veel over deze moeilijkheden gedebatteerd is. Ook hier bepaalt Jezus — zoo mag onze conclusie wel luiden — zijn houding ten opzichte van actuele themata.

Dit mogen wij herhalen bij de pericoop over het K o r b a n (Me. 7). Het Misjnatraactaat Nedarim regelt tot in de kleinste details de geloften (waaruit wij eenzelfde conclusie trekken als boven), maar bovendien bewijst het feit, dat in dit traactaat meer dan eens de scholen van Hillel en Sjamraj genoemd worden, ongetwijfeld, dat deze kwestie der geloften reeds

<sup>1)</sup> Men raadplege daarvoor BILL. I, 303 vv.

<sup>2)</sup> Sjabb. 14b (par. Sjabb. I, 3d, 40). Vbl. BILL. I, 696.

<sup>3)</sup> Joma 77b. BILL. I, 698.

in Jezus' tijd tot de veel behandelde onderwerpen behoorde <sup>1)</sup>.

Het loont verder de moeite in ons verband nog een oogenblik bij Mt. 5:23—24 stil te staan. Misschien wordt hier het thema van de onderbreking eener offerhandeling behandeld. Een thema, dat den rabbijnen ter harte ging en waarin het ging om het vraagstuk, of de reeds aangevangen uitvoering voor een plichtgebod onderbroken mocht worden ten einde een ander, vergeten, plichtgebod in te halen. Over de beslissingen leze men bij BILLERBECK <sup>2)</sup>; wij wilden er slechts de aandacht op vestigen, dat de formuleering in dezen tekst wel niet toevallig is en dat wij wellicht ook uit deze periccoop mogen opmaken, dat Jezus de concrete thema's der rabbijnen kent <sup>3)</sup>.

Er zou nog het een en ander toe te voegen zijn. Bij Mt. 23:23 (over het verdienen van munt, dille en komijn) zou het de moeite waard zijn te herinneren aan Edoej. 5:3, waar het juist de school van Hillel is, die het verdienen zelfs van nigelle (Schwarzkümmel חצף) verlangt <sup>4)</sup>. Ook op dit punt zou Jezus dus over een actueel onderwerp zijn meening uiten. Verder verraadt ook de formuleering van den gulden regel en van het grootste gebod waarschijnlijk Jezus' bekendheid met dergelijke formuleeringen bij de rabbijnen (al hebben

<sup>1)</sup> Zie BILL. I, 713 en het boven (blz. 143) genoemde art. van H. OORT. Bijzondere aandacht verdient de plaats Ned. 3:2, die — gelijk Mc. 7 — handelt over geloften, „waarbij de betrekking van bloedverwantschap van hem, die ze aflegt tot hen, die hij met zijn gelofte bindt of benadeelt dient om ze ongeldig te doen verklaren.” (Zoo naar de formuleering van OORT 305). Ook in dezen tekst, waarin dus hetzelfde thema als in Mc. 7 wordt besproken, staan Sjammaïeten en Hillelieten tegenover elkander.

<sup>2)</sup> BILL. I, 933.

<sup>3)</sup> Op de formuleering wijst met name FIEBIG, *Der Erzählungsstil der Evangelien*, 1925, 3 vv. FIEBIG illustreert dit met Pes. 3:7, dat inderdaad in den bouw opvallende overeenkomst vertoont. Zijn oordeel lijkt mij dan ook niet onjuist, als hij zegt, dat Jezus „sich hier der Redeweise der Kasuistik, der juristisch-religiös-moralischen Kasuistik bedient.”

<sup>4)</sup> Vgl. BILL. I, 933.

wij boven gezien, dat in Jezus' woorden een andere strekking ligt). Is Mt. 5:19 echt (zie beneden blz. 201), dan blijkt daaruit, dat Jezus de rabbijsche onderscheiding van grootere en kleinere geboden kent. En ook wanneer Jezus over het zweren van eeden (Mt. 5:33 vv., 23:16—22) en over het lange bidden (Mt. 6:7—8) spreekt, roert hij onderwerpen aan, die in later tijd stellig, maar wellicht ook reeds in zijn dagen door de rabbijnen besproken werden.

Wij wijzen tenslotte op twee typische trekken van rabbijsche argumenteering: Het meest opvallend is wel de wending *a minore ad maius* (קל וחמר), die men in de rabbijsche litteratuur voortdurend tegenkomt en die ook Jezus meer dan eens (Mt. 6:25, 30; 7:11; 10:31) bezigt. Maar ook de wijze, waarop Jezus in Mc. 12:26 parr. en Mc. 12:36 parr. oudtestamentische teksten interpreteert en in zijn bewijsvoering aanwendt, is karakteristiek voor de rabbijnen.

---

## HOOFDSTUK V.

---

### RESULTATEN.

Pogen wij thans onze conclusie op te maken, dan meenen wij te mogen zeggen, 1. dat in de synoptische evangeliën inderdaad ethiek is aan te wijzen, waarbij de eschatologische verwachtingen van gewicht zijn geweest.

Allereerst *a.* in de uiterlijke structuur. Talrijke spreuken verraden reeds door hun bouw, dat wij met gerichtsprediking hebben te doen. De desbetreffende woorden kunnen voor verreweg het grootste gedeelte als „Einlasssprüche“, als „thoroth d'entrée“ in apocalyptisch kader gekarakteriseerd worden. Voorts is ons gebleken *b.*, dat het bepaalde uitzicht op de toekomst zich niet zelden bij de motiveering der zedelijke geboden heeft doen gelden. De gedachte van den komenden oordeelsdag heeft dan dezen zin, dat zij den zedelijken eisch sterk accentueert. Naar den inhoud hebben wij echter geenszins met exceptioneele ethische voorschriften te doen en het is dan ook niet wenschelijk, deze geboden met den naam „interimsethiek“ te bestempelen. Tenslotte *c.* hebben wij echter ook op woorden kunnen wijzen, bij welke het eschatologisch perspectief ook eenigermate invloed op den inhoud heeft uitgeoefend. In de eerste plaats wat het algemeen karakter van Jezus' ethiek aangaat. Over het geheel staat het evangelie ontkennend tegenover de verhoudingen dezer aarde. Door een vergelijking met chokma en apocalyptiek wordt het aannemelijk, dat deze opmerkelijk negatieve houding met de apocalyptische verwachtingen samenhangt. Het naderend einde heeft elk interesse voor de

belangen van dezen aeon te niet gedaan. Reeds op dit punt kan men van een zeker interimskarakter der evangeliën spreken. Maar ook verder zijn er rigoristische eischen te noemen, die van de eschatologische situatie waarschijnlijk niet geheel losgemaakt mogen worden.

Op Le. 18:29—30; Mt. 10:37, 8:22 (waarin alle, juist voor de Joden zoo belangrijke, plichten ten aanzien van het familieleven en begraven der dooden worden opgeheven en het radicaal verbreken van elken band met menschelijke verhoudingen tot eisch wordt gesteld), Mt. 19:12 (waar het begrijpelijk wordt geacht — wederom in scherp contrast met gangbare opvattingen —, dat men zich om der wille van het koninkrijk Gods tot eunuchen maakt), Me. 10:21—26 (het onvoorwaardelijk opofferen van alle bezit), Mt. 5:29 v. par. (het afhouden van de hand en het uitrusten van het oog, om maar in te kunnen gaan) Me. 8:34 v. par. (het leven verliezen *δια την βατ.*), Mt. 13:44—46 (het resoluut prijsgeven van alle andere dingen ter wille van het ééne noodige, de komende *ῥατὶς*) —, op alle deze woorden achten wij den term interimsethiek toepasselijk. Natuurlijk ligt ook aan deze eischen in laatste instantie de radicale godsgedachte, waardoor de mensch tot volkomen gehoorzaamheid geroepen is, ten grondslag. Zonder deze godsidee zijn ook deze geboden niet denkbaar. Maar aan den anderen kant moet toch gezegd worden: Zonder dat dreigend naderend moment van crisis, waarin alle dingen van familie, van bezit en van het aardsehe lichaam totaal hare waarde zullen verliezen, zouden deze eischen zelfs door Jezus (die overigens ook los van het eschatologisch perspectief radicaal in zijn eischen is), waarschijnlijk niet zoo zijn gesteld. In deze woorden bespeuren wij iets van de geweldige spanning bij de nadering van het einde dezer wereld. Nu wordt het heel moeilijke, het vreemde, exceptioneele gevraagd. In tegenstelling met zoovele andere spreken uit het evangelie — WINDISCH heeft er terecht op gewezen — ontbreekt hier de evidentie. Jezus zelf spreekt uit, dat thans het bijna onmogelijke plicht wordt

(Mc. 10:24 vv.). De „Ausnahmegesetze", waarvan JOH. WEISS gewaagt, ontbreken dus niet geheel en al. De gansche zedeleer van Jezus echter als „interimsethiek" aan te duiden, dat achten wij een volkomen ongewettigde generaliseering.

2. Het ongeoorloofde van een dergelijke definiëering is ons inzonderheid duidelijk geworden door de bespreking van die ethiek in de synoptische evangeliën, die ons in geen opzicht of slechts in bijmotieven aan de eschatologische situatie doet denken en die verder door toon en motiveering aan de ethiek van het profetisme en de Joodsche wijsheid herinnert. In deze zedelijke prediking wijst Jezus niet op het naderend einde dezer wereld. Wij hebben telkens opnieuw kunnen aantoonen, dat hij heel andere motieven bezigt. De voornaamste mag ik hier nog resumeeren:

#### a. Profetische motieven.

In tallooze woorden blijkt Jezus zijn zedelijken eisch te grondvesten op die gods idee, die voor het profetisme en verder inzonderheid voor de Testamenten der XII Patriarchen kenmerkend genoemd mag worden. Wij hebben te doen met dien God, die een heilig en nijdverig God is, die recht heeft op den mensch en geheel over hem wil heerschen, die 's menschen gansche toewijding opeischt en een dienen ἐν ἀπολογίᾳ verlangt. Deze gedachten vormen, ook zonder dat het steeds met zooveel woorden wordt uitgesproken, den achtergrond van menig woord in de synoptische evangeliën. Het is deze God, die een absolute keuze vordert: God of den Mammon (Mt. 6:24), die eerst met een volkomen gehoorzaamheid tevreden is en derhalve ook het toornige woord en de wellustige gedachte niet kan dulden (Mt. 5:22 en 28). Als men bij het geven van aalmoezen, het bidden en het vasten terzijde ziet naar de toejuiching der menschen, dan kan hij niet beloonen, want de mensch behoort zich zonder eenige bijgedachte op hem te richten (Mt. 6:1 vv., 23:5) en ten opzichte van de dingen Gods ἀπλως van oog (van



ziel) te zijn (Mt. 6:22—23). God is volstrekt souverain; de menschen staan als slaven tegenover hem en mogen, ook als zij alles gedaan hebben, geen loon verwachten. (Lc. 17:7—10). God is vrijmachtig en kan den mensch daarom zijn loon geven, gelijk hij het wenscht (Mt. 20:15a). In alle deze woorden is de zedelijke eisch op de godsgedachte gefundeerd.

Vele andere woorden zijn te beschouwen als een uitwerking van het groote beginsel der oude profeten, volgens hetwelk God barmhartigheid en geen offerande wil. Jezus kent dit principe uit de Schrift en verkondigt nu als profetisch reformator; wat dit hooge beginsel voor zijn tijd beteekent in de vraagstukken van sabbat en reinheid, traditie en korban en hoezeer het b.v. geschonden wordt, indien men munt, dille en komijn verdient en de zwaardere dingen der wet „recht, barmhartigheid en trouw” nalaat, als men de mug uitzijgt en den kemel doorzwelgt.

En zoo moeten wij ook achter de bekende woorden, waarin de zedelijke prediking tot een enkel hoofdgebod gereduceerd wordt (Mt. 7:12 en Mc. 12:28—34 parr.), de teksten waarin tegenover het hooren op het doen der geboden de nadruk wordt gelegd (Lc. 6:46; Mt. 21:28—31), het woord van Mc. 12:40, waarin het fel veroordeeld wordt, als vroomheid met verdrukking gepaard gaat, gedachten uit de profetische geschriften zien. In deze woorden is Jezus de profeet, die het werk van de godsmannen uit den ouden tijd opneemt en voortzet.

#### *b. Wijsheidsmotieven.*

Scherper dan elders komt ons bij die stukken, die door chokma-motieven bepaald zijn, tot bewustzijn, van hoe groot gewicht de godsgedachte als fundament der zedelijke prediking is geweest. Zegt Jezus, dat men niet bezorgd moet zijn, dan bezigt hij niet het motief van het naderend einde, dat alle bezorgdheid zou moeten wegnemen, doch herinnert hij aan dien God, die zorgt voor bloemen en vogels, die het

leven geeft en dus stellig ook het overige wel zal schenken en op wien men daarom rustig mag vertrouwen (Mt. 6:25—26; 28—29; 10:29—31) òf — gelijk in vs. 27 en Mc. 8:37 — aan den God, die in zijn almacht alles onverwrikbaar heeft vastgesteld, buiten wien men niets vermag en aan wien men zich derhalve in berusting moet overgeven. En zoo staat achter de opwekking, om te gelooven en met vertrouwen te bidden (Mc. 11:22—23, Mt. 17:20, Le. 17:6, Mt. 7:7—11, Le. 11:5 vv.), de goede God, die niet beschaamd doet staan en stellig verhoort; achter de vermaning tot nederigheid de hooge, verheven God, voor wien alles, wat zich verheft een gruwel is (Luc. 16:15c; 14:11, 16:19 vv., Mt. 23:12), achter den eisch van Mt. 7:2 die God, die (waar en wanneer dan ook) vergeldt. Ook het oordeel over den rijken dwaas (Le. 12:16—21) wordt voornamelijk van de godsgedachte uit geveld: het is vermetel en dwaas den machtigen God, die recht heeft op den mensch, in het leven zoo te negeeren.

Voorts hebben wij gezien, dat dit verband tussehen het zedelijk handelen en de godsgedachte het duidelijkst wordt aangegeven in Mt. 5:45 en 48. Op grond van het motief der navolging moet men zich richten naar dien volkomen God, die met een voorname, allen omvattende goedheid zijn wereld bestuurt.

Maar ook verder hebben wij een groote verscheidenheid van motiveeringen, zooals ze in de vóór- en nachristelijke Joodsche wijsheid gangbaar waren, in de synoptische evangeliën teruggevonden. Ik noem nog Mt. 5:16, waar de zedelijke eisch wordt versterkt door de gedachte van de verheerlijking Gods door de daden der menschen; Le. 12:20 en Mc. 8:36, waar het jagen naar de goederen dezer wereld wordt veroordeeld op grond van deze populaire gedachte, dat wereldsch bezit nog niets baat, als men het leven moet verliezen. En zoo is het hoofdmotief bij den eisch van Mt. 6:19—20 de vergankelijkheid der aardische goederen en is de zedelijke prediking van Le. 12:16—21 (afgezien van het

reeds genoemde) bepaald door de overweging, dat men zijn vermogen aan een ander moet overlaten (vs. 20c) en door het motief, dat God zoo plotseling kan ingrijpen (vs. 20). Terwijl de vermaning van Mt. 6:34, om niet bezorgd te zijn voor den dag van morgen, rust op een populair-pessimistisch chokmamotief: men dient te berusten in een leven, dat nu eenmaal vol van moeite en zorg is.

Zeër belangrijke Joodsche motieven vindt men verder in Mt. 6:12, 14—15, 18:23 vv., Mc. 11:25 (waar Gods vergeving van het vergeven der menschen onder elkander afhankelijk wordt gemaakt) en in die plaatsen, die meer of minder door het motief der directe antithese waren bepaald. (Lc. 12:16—21; Mt. 5:46—47; 6:32; Mc. 10:43 v. par.; Mt. 23:11; 5:38 vv.). Vooral dit laatste motief, dat thuis hoort in de „logica” der Joodsche chokma en voor hetwelk op zedelijk gebied veel kan worden afgeleid uit die ééne fundamenteele tegenstelling tusschen „wijzen” en „dwazen”, speelt in Jezus’ leering een gewichtige rol. In alle deze spreken en gelijkenissen dus eenvoudige religieuze motieven, zooals ze in Psalmen, Spreken, Sirach, maar ook in de rabbijnsche litteratuur dikwerf gebezigd worden. Zelfs ontbreken de utilistische motiveeringen niet geheel en al en op meer dan een plaats hebben wij den toon der verstandigheid kunnen beluisteren: Men moet zich verre houden van den hoogmoed, omdat men anders gevaar loopt door de menschen vernederd te worden (Lc. 14:7—11), zich met den vijand verzoenen op den weg, wijl anders onaangename gevolgen in de nabije toekomst niet zullen uitblijven (Mt. 5:25—26). En ook het bekende woord van Mt. 10:16, de parabel van Lc. 16:1 vv., Lc. 16:9 en de spreuk over het verzamelen van schatten prijzen zulk een verstandige levenshouding aan. — En tenslotte hebben wij als kenmerken van de niet-apocalyptische sfeer kunnen noemen: den optimistischen toon van woorden als Mt. 6:25—26, 28—29, de individualistische escha-

tologie van Lc. 12:16—21; 16:19 vv. (misschien ook andere woorden: Mt. 6:19—20; 7:2?) en het feit, dat in enkele pericopen het zedelijk gedrag voor bepaalde gevallen van het dagelijksch leven (Lc. 14:7—11, Mt. 5:25—26) wordt voorgeschreven.

Zoo mogen wij dan besluiten, dat verreweg het grootste gedeelte der synoptische zedeleer ons geen „interimsethiek”, zelfs niet eschatologisch georiënteerde ethiek, doch gewoon religieuze ethiek brengt. En het verdient wel inzonderheid opmerking, dat juist die zedelijke eischen, die men in de consequent-eschatologische school allereerst als voorbeelden van echte interimsethiek pleegt te noemen (Mt. 5:33—48<sup>1)</sup>, door eenvoudige religieuze motieven zijn bepaald.

3. Aan het gezegde kan nu nog een laatste argument tegen de consequent-eschatologische opvattingen worden toegevoegd. Volgens WEISS en SCHWEITZER worden voor den crisistijd zeer buitengewone zedelijke eischen gesteld. Nu hebben wij echter voor vele van deze „absolute” eischen uit de Joodsche wijsheidslitteratuur parallellen kunnen noemen, die aan het woord der evangeliën volkomen gelijkwaardig waren of zeer dicht tot zijn eisch naderden. Naast de woorden over het toornen op den broeder (Mt. 5:22) en het begeerig aanzien van een vrouw (Mt. 5:28) hebben wij zoowel uit de Testamenten als uit de rabbijnsche geschriften enkele zeer verwante uitspraken kunnen plaatsen; equivalente geboden dus, die buiten het eschatologisch perspectief om gesteld zijn. Ook bij Mt. 5:38—41 kunnen uit de Testamenten, maar vooral ook uit de traditie der rabbijnen merkwaardig verwante woorden geciteerd worden. Bij de bij uitstek radicale spreuken over de vergevensgezindheid (Mt. 18:21—22, Lc. 17:3—4) zijn weliswaar weinig parallellen aan te halen. Maar in T. Gad 6:3 vv. bezitten wij toch een pericoop, die niet eschatologisch gemotiveerd is en toch zoozeer de groote gedachten van het evangelie brengt, dat

<sup>1)</sup> Vgl. b.v. JOH. WEISS, a. w. I, 266 vv.

CHARLES meent te moeten vooronderstellen, dat deze passage aan Jezus bekend is geweest. Op de zuiverheid van bedoelen ten aanzien van God — zoo hebben wij elders gezien — wordt op vele plaatsen in de rabbijnsche litteratuur en in de stukken over de *ἀπλοτης* in de Testamenten evenzeer de grootste nadruk gelegd. En zoo zou hetzelfde van Mt. 7: 1—5; Lc. 17: 7—10, zelfs van Mt. 5: 43 vv. (indien daar persoonlijke vijanden bedoeld zijn) bewezen kunnen worden. De parallellen zijn niet talrijk en moeten veelal uit een wijd terrein van Joodsche litteratuur bijeengegaard worden, maar zij komen voor. Deze parallellen behelzen dus zedelijke eischen, die stellig niet uit de eschatologische verwachtingen zijn voortgekomen. En ook van deze zijde zien wij dan onze stelling bevestigd, dat de „absolute” zedeleer van het synoptisch evangelie in het geheel niet onafscheidelijk aan het apocalyptisch perspectief verbonden is.

4. Wij moeten thans een probleem, dat uit het voorafgaande onmiddellijk voortvloeit, onder de oogen zien. De vraag rijst n.l.: hoe kan Jezus deze „religieuze” ethiek, die ons in geen enkel opzicht aan de eschatologische situatie doet denken en de eschatologisch bepaalde ethiek, waarin iets trilt van de spanning bij het snel naderend oordeel, tegelijkertijd hebben geleerd?

Sommige geleerden meenen, dat Jezus alleen de verkondiger van de eschatologische boodschap is geweest. Een gedeelte der „religieuze” ethiek poogt men dan toch een plaats te geven in het apocalyptisch kader en een ander gedeelte verklaart men onecht. Zoo meent b.v. PROOST, dat de verzen Mt. 5: 25—26 als „een gewone practische raadgeving” moeten worden opgevat, maar dan ook in ieder geval van een latere hand moeten zijn <sup>1)</sup>. Elders schrijft hij: „Is werkelijk waar, dat het oudste Christendom een eschatologische beweging was en zijn er

<sup>1)</sup> a. w. 33 v.

werkelijk ethische uitspraken, die ten eenenmale niet eschatologisch kunnen worden uitgelegd, dan zou dit een criterium voor latere opteekening zijn." (Ik spatiëer)<sup>1)</sup>. In een pericoop als Lc. 14:7—11 (een typisch stuk chokma) kan JOH. WEISS slechts „die Stimmung gewisser Kreise der Urgemeinde" herkennen<sup>2)</sup>. BULTMANN is in zijn boek „Die Geschichte der synoptischen Tradition" voortdurend geneigd, zooals FASCHER in zijn scherpzinnige analyse<sup>3)</sup> heeft aangetoond, het eschatologische als maatstaf voor de echtheid te nemen: „Wo die spezifisch eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bildet, zum Ausdruck kommt... darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen"<sup>4)</sup>.

Het komt mij echter voor, dat men niet het recht heeft, in het eschatologische het kenmerk van echtheid te zoeken. Want deze verwantschap met de Joodsche wijsheid behoeft ons waarlijk geen verwondering te baren. Er zijn immers vele andere gegevens, die in dezelfde richting wijzen:

a. Jezus treedt als een Joodsch leeraar op. Hij wordt in de synoptische evangeliën dikwijls aangesproken als ῥαββει (Mt. 26:25; 26:49 par., Mc. 9:5; 10:51; 11:21) of als διδάσκαλε (Mc. 4:38; 9:17, 38; 10:17, 20, 35; 12:14, 19)<sup>5)</sup>. In zijn beoordeeling van SCHWEITZERS werk heeft

<sup>1)</sup> a. w. 83.

<sup>2)</sup> a. w. I, 464.

<sup>3)</sup> Zie b.v. a. w. 116.

<sup>4)</sup> Syn. Trad. 129. Ofschoon BULTMANN in zijn latere geschriften („Die Erforschung der syn. Evgg." en „Jesus") deze opvattingen aanmerkelijk heeft gewijzigd, betwijfelt hij „Jesus" 148 toch nog sterk de echtheid der „chokma"-pericopen.

<sup>5)</sup> Zie over den titel ῥαββει vooral BILL. I, 916 v., DALMAN, Worte Jesu 272 vv. en Jesus-Jeschua 12. — In zijn jongste werk (47) concludeert v. D. B. v. EYSINGA ten onrechte uit het door BILL. I, 916 vermelde feit (dat eerst tegen het einde der eerste eeuw n. Chr. de naam rabbi een vaste titel is geworden), dat de titel in Mt. 23 anachronistisch gebruikt wordt. Het καλεῖσθαι ὑπο τῶν ἁνδρῶν ῥαββει van vs. 7 betreft natuurlijk de aanspraak en deze kwam reeds eerder voor; BILL. noemt op de volgende bladzijde zelfs bewijsplaatsen.



W. BRANDT er reeds op gewezen, dat de evangeliën vele malen vermelden, dat Jezus „leert” (Mc. 1:27, Mt. 4:23, 7:28 v., Mc. 6:7) <sup>1)</sup>; dit in tegenstelling met het *κηρυσσειν*. Ook hierin komt hij met de rabbijnen overeen, dat hij dit onderwijs in de synagogen of de plaatsen in de open lucht <sup>2)</sup> aan de menschen meedeelt. Gelijk Joodsche leeraren verzamelt hij een kring van leerlingen om zich heen. De formule, die bij hun „roeping” gebezigd wordt „achter iemand aan gaan” (*δευτε ὀπισω μου*, Mc. 1:17 parr.) is de karakteristieke uitdrukking voor „iemand's leerling zijn”, die men in de rabbijnsche verhalen telkens tegenkomt <sup>3)</sup>. De leefwijze van Jezus en zijn discipelen (het reizen van de eene plaats naar de andere, het vertoeven als gasten in de woning van anderen) stemt met die van een rabbi en zijn leerlingen overeen. Als de rabbijnen disputeert Jezus over allerlei dingen met tegenstanders en volgelingen. De structuur dezer disputen gelijkt in typische trekjes op die der schriftgeleerden <sup>4)</sup>. Er komen menschen naar Jezus toe, die hem over allerlei dingen raadplegen, zooals wij het ook in de verhalen en anecdoten der rabbijnen vermeld vinden <sup>5)</sup>. En in het algemeen kan men zeggen, dat de korte verhalende pericopen der evangeliën de meeste gelijkenis vertoonen met de verhalende stukken over vooraanstaande rabbijnen in de Joodsche litteratuur <sup>6)</sup>. Wat dan nog mede bewijst, dat het

<sup>1)</sup> l. c. 485 v.

<sup>2)</sup> Vgl. BILL. II bij Lc. 5:1.

<sup>3)</sup> Vgl. BILL. I, 187 v. en 527 vv.

<sup>4)</sup> Zie in het algemeen FIEBIG, Erzählungsstil 77 vv. Verder herinner ik aan BILL. I, 861, waar bij Mt. 21:24 gewezen wordt op het gebruik van de contra-vraag als antwoord op een vraag in godsdienstige gesprekken, en aan de opmerking (boven blz. 33) van J. KRENGEL, die van Jezus' antwoord Mc. 12:17 vindt, dat het „als geistreicher Einfall” „ganz in der Art der Schriftgelehrten war.”

<sup>5)</sup> Vgl. BILL. I, 808 bij Mt. 19:13 en 19:16.

<sup>6)</sup> FIEBIG noemt in zijn boek vele stukken uit de Mechilta en den Babyl. Talmoed, die als *מעשה* getypeerd kunnen worden. Uit zijn verzameling wordt m. i. zeer aannemelijk, dat wij in de rabbijnsche

uiterlijk leven van den hoofdpersoon der synoptische evangeliën met de structuur van een rabbijnenleven in vele trekken treffend overeenstemt <sup>1)</sup>).

*b.* Dat Jezus inderdaad in velerlei opzicht aan een Joodse rabbi gelijk geweest is, hebben wij ook kunnen aantonen, door op de actualiteit der themata te wijzen (IV D). Van de kwesties bij de sabbatsviering, de echtscheiding, de reinheid, de geloften, het verdienden der onbeduidendste gewassen, het grootste gebod kan met groote waarschijnlijkheid gezegd worden, dat ze juist in Jezus' dagen voorwerp van levendige discussie zijn geweest.

Daarbij hebben wij gewezen op de bewijsvoering. Jezus ontleent voorbeelden en bewijsplaatsen aan de Schrift gelijk de rabbijnen, interpreteert deze plaatsen op een voor de rabbijnen karakteristieke wijze (Mc. 12:26 parr. en Mc. 12:36 parr.) en toont door de keuze zijner teksten in het bewijsmateriaal thuis te zijn. Hij bezigt als de schriftgeleerden op meer dan een plaats de voor de rabbijnsche logica zoo typische figuur a minore ad maius. En tenslotte is het voor het bewijs onzer stelling van belang op de groote overeenkomst naar den vorm bij de spreuken (sententies) en gelijkenissen de aandacht te vestigen.

Voor dit laatste mag ik verwijzen naar de bekende boeken van Fiebig <sup>2)</sup>, waarin dit op overtuigende wijze wordt aangetoond. Fiebig vindt de gelijkvormigheid voor de gelijke-

---

verhalen de beste analogieën voor die der evangeliën bezitten. Deze betekenis der rabbinica wordt door K. L. SCHMIDT (Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte 1923) dan ook zeer stellig onderschat.

<sup>1)</sup> Het is ook opmerkelijk, dat Jezus vgl. de evangeliën soms door Farizeeërs op een gastmaaltijd genoodigd wordt (Lc. 7:36 vv., 11:37, 14:1). Wellicht mag echter aan deze teksten, die alleen bij Lc. voorkomen, niet al te groote waarde worden toegekend en behooren ze slechts tot het „Regie-Material” van den evangelist. (Vgl. BULTMANN, Syn. Trad. 203).

<sup>2)</sup> Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904; Die Gleichnisreden Jesu 1912; Der Erzählungsstil 1925.

nissen zelfs zoo groot, dat als in het oog springend punt van verschil slechts „die entzückende Frische und Anschaulichkeit” van Jezus’ gelijkenissen naar voren kan worden gebracht <sup>1)</sup>.

c. Het is hier de plaats er op te wijzen, dat wij in enkele woorden der synopt. evangeliën toch ook iets aantreffen van die buitengemeene piëteiten aan zien van de Wet, die voor de rabbijnsche kringen zoo kenmerkend is. In aanmerking komen natuurlijk met name Mt. 5:18—19; Lc. 16:17, Mt. 23:3a en 23c. Voor velen is het een uitgemaakte zaak, dat b.v. de eerstgenoemde uitspraak onecht is. Zij zou immers in strijd zijn met een zeer uitgesproken tendenz in Jezus’ overige prediking. Men vergeet dan echter, dat wij in de synopt. evangeliën geen gesloten systeem bezitten. Jezus is een profetische reformator en niet steeds ziet de hervormer de laatste consequenties van het nieuwe, dat hij bezig is tegenover het oude te plaatsen. (Weiss herinnert bij Mt. 5:18—19 terecht aan Luther).

Onderzoekt men Jezus’ houding tegenover de religieuze traditie van zijn volk, dan — zoo toont Goguel in zijn reeds geciteerd artikel over dit onderwerp aan — zijn er in de synopt. evangeliën twee tendenzen aan te wijzen. Er zijn woorden te noemen betreffende den sabbat, de reinheid, het vasten, den tempel van zeer radicale strekking. Maar daarnaast kan men op andere woorden wijzen, waarin Jezus zich trouw betoont aan de religieuze en nationale traditie van zijn volk: Jezus gaat op den sabbat naar de synagoge, verworpt het vasten op zich zelf niet (Mt. 6:16 v.), hecht waarde aan den tempeldienst (Mc. 11:15 v.v. parr.), acht zich gezonden tot het huis Israëls enz. Daarbij blijft het gedrag der oudste gemeente steeds een sterk bewijs voor de echtheid der conservatieve tendenzen in Jezus’ houding en leering. Wij meenen, dat een en ander ons het recht geeft, de echtheid van een spreuk als Mt. 5:18 (par. Lc. 16:17) te

---

<sup>1)</sup> Gleichnisreden 270. Vgl. ABRAHAM'S, a. w. I, 96—97.

aanvaarden. Is dit inderdaad het geval, dan bestaat ook de mogelijkheid, dat zelfs Mt. 5:19 tot de echte woorden behoort. In een bepaalde situatie — wellicht in het begin van zijn optreden, toen het conflict met de rabbijnen nog geen scherperen vorm had aangenomen — heeft Jezus misschien aanleiding gevonden, de Wet in bescherming te nemen en antinomistische consequenties, die uit sommige zijner woorden getrokken werden, af te wijzen<sup>1)</sup>. Dit alles bewijst, dat Jezus, wat den eerbied tegenover de Wet aangaat, naast de rabbijnen heeft gestaan en maakt het waarschijnlijk, dat hij aanvanke-lijk hun opvattingen vrijwel geheel heeft gedeeld en eerst langzamerhand tot voor de Wet gevaarlijke uitspraken is gekomen.

Wij concludeeren uit deze drie punten, dat een belangrijke traditie der synoptici J e z u s i n z i j n o p t r e d e n e n l e e r i n g a l s e e n r a b b i t e e k e n t . Er is niet de geringste grond, om deze traditie te verwerpen<sup>2)</sup>. Maar dan vinden we het ook alleszins begrijpelijk, dat er heel wat in de synoptische overlevering bewaard is gebleven, dat door toon, motiveering en inhoud aan de Joodsche wijsheid doet denken.

5. Wij komen dus opnieuw voor de vraag te staan, waarmee wij bij ons vorige punt zijn aangevangen: hoe kan Jezus de „eschatologische” en de „religieuze” ethiek tegelijkertijd hebben verkondigd? Wij kunnen deze vraag op tweeërlei wijze benaderen. Ten eerste p s y c h o l o g i s c h : hoe hebben wij ons dit in het bewustzijn van Jezus vereenigd te denken? Een geheel bevredigend antwoord kan o.i. op deze vraag niet gegeven worden. Daarvoor zijn onze bronnen te gebrekkig. Wij vermogen door den aard der bronnen al heel

<sup>1)</sup> Zoo WINDISCH, *Sinn der Bergpr.* 54.

<sup>2)</sup> Dat de traditie het beeld van Jezus geheel verminkt zou hebben, is niet goed denkbaar. De gemeente heeft Jezus als den Messias beschouwd en zijn parousie verwacht en wij kunnen ons moeilijk indenken, dat deze beschouwing van Jezus als den rabbi in de gemeente zou zijn ontstaan. Vgl. BULTMANN, *Jesus* 59.

weinig te zeggen aangaande den duur van Jezus' „prediking". Er is ons niets bekend over woorden, die in een vroegere en andere, die in een latere periode gesproken zijn. Wij vergeten verder niet, dat de antieke litteratuur, en met name die der evangeliën, zich weinig bezig houdt met de psychologische beschrijving harer figuren. Al blijft dus alles hier zeer hypothetisch, wat wij in het volgende willen aanduiden, is toch de overweging waard:

a. JOH. WEISS komt ten aanzien van deze moeilijkheden tot de vooronderstelling, dat ook Jezus verschillend gestemd kon zijn: „Der prophetische Geist tritt „intermittierend" auf. Die gewitterhafte Schwüle der Wendezeit wird nicht immer gleich stark empfunden, die Erregung und Spannung der Seele lässt nach" <sup>1)</sup>).

b. Aannemelijker vind ik de opvatting van enkele andere geleerden, die in het leven van Jezus verschillende perioden meenen te moeten aannemen. Eerst in den laatsten tijd van zijn leven zou dan het apocalyptisch ideaal allesbeheerschend zijn geworden en ook de ethiek meer zijn gaan bepalen <sup>2)</sup>).

Zoo meent WINDISCH, dat Jezus oorspronkelijk een leeraar van wijsheid, wien de juiste uitlegging der tora ter harte ging, is geweest en tegelijk een apocalyptische boetprediker, die het volk tot bekeering wilde brengen. Veel vijandschap en onboetvaardigheid worden dan echter oorzaak, dat Jezus zich er steeds meer toe beperkt, groepen van leerlingen te vormen, die bereid waren, bij de nadering van het groote moment van crisis ook aan de zwaarste eischen te voldoen <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Predigt <sup>2</sup>, 135.

<sup>2)</sup> ED. GRIMM, Die Ethik Jesu, 1903, 171 v.; H. HOLTZMANN, a. w. I, 242; WERNLE, a. w. 216, 264; MONTEFIORE (op blz. 134 van zijn Introduction spreekt hij van Jezus' „earlier ministry"), KLAUSNER, a. w. 391, WINDISCH, Sinn der Bergpr. 80 hebben vooronderstellingen in deze richting geopperd.

<sup>3)</sup> a. w. 80.

Inderdaad zou een dergelijke hypothese veel verklaren <sup>1)</sup>. Wij kunnen ons moeilijk voorstellen, dat Jezus het eene oogeneblik eischen als in Mc. 9:43 v.v. (afhouwen der hand en uittrekken van het oog), Mc. 10 (de rijke jongeling) en Mt. 8:22 (laat de dooden hunne dooden begraven) zou hebben gesteld en onmiddellijk daarna de leeraar van wijsheid of de profetische reformator zou zijn geweest. Het „intermitteren” van den profetischen geest maakt dit nauwelijks begrijpelijk. En zoo zou er meer te noemen zijn, dat voor het aannemen van twee perioden pleit. Wij willen het bij deze aanduiding van een mogelijkheid laten en noemen nu nog als een derde punt

c. het feit, dat evenals in de synoptische evangeliën naast een eschatologisch georiënteerde boetprediking een wijsheidsmoraal te vinden is bij de profeten, in de Testamenten der twaalf Patriarchen, bij Paulus, Jacobus (vgl. b.v. Jac. 5:1—6 met de voorafgaande hoofdstukken), en bij Hermas (dringende boetprediking, omdat het einde nabij is Vis. III, 8, 9 Sim. IX, 12, 3 naast rustige leering van wijsheid, gelijk wij ze inzonderheid in de Mandata aantreffen). Bij deze schrijvers staan wij min of meer voor hetzelfde probleem. En dit doet ons in elk geval beseffen, dat het ongeoorloofd is, bij Jezus het eene ten koste van het andere te verdringen.

6. De gestelde vraag kunnen wij echter ook nog van een ander gezichtspunt uit beantwoorden. Wanneer wij n.l. overwegen, hoe de eenheid tusschen de „apocalyptische” en de „religieuze” ethiek naar de gedachten mogelijk is. Hier is het antwoord o.i. niet moeilijk te geven. Het kan alleen aan een geweldige overschatting van de beteekenis

---

<sup>1)</sup> Als een bezwaar zou men kunnen aanvoeren, dat in de evangeliën de verkondiging van de nabijheid der βασιλεία onmiddellijk aan het begin wordt gesteld (Mt. 4:17, Mc. 1:15) en dat enkele der strengste eischen reeds spoedig na den aanvang van Jezus' optreden worden uitgesproken (Mt. 5:29 v., Mt. 8:21). Op dergelijke punten mag echter o.i. aan de chronologische volgorde der pericopen slechts zeer geringe waarde worden toegekend.



der eschatologische verwachtingen voor de zedeleer worden toegeschreven, dat men hier een onoverbrugbare kloof is gaan zien. Beide soorten van ethiek zijn toch tenslotte georiënteerd aan denzelfden God. In laatste instantie is het radicalisme zoowel hier als daar door de godsvoorstelling bepaald: God eischt den mensch geheel op, wil volkomen gehoorzaamheid. In de godsgedachte ligt onmiskenbaar de eenheid. Het is dezelfde God, voor wien men zich zonder aarzeling moet losrukken van zijn verwanten, de dooden hunne dooden maar moet laten begraven, den rijkdom zonder reserve onder de armen moet wegschenken en voor wien men zich behoort los te maken van alle bijmotieven bij het geven van aalmoezen en elke gedachte van begeerte en toorn moet uitbannen. Het gaat om de absolute keuze tusschen God en de „wereld” en wij meenen daarom te mogen zeggen, dat zoowel voor de apocalyptische gerichtsprediking als voor de religieus-ethische leering in Mt. 6:24 het hoofdthema wordt aangegeven<sup>1)</sup>.

7. Uit onderscheiden gezichtspunt hebben wij zoo aangetoond, dat een karakteriseering van de synoptische zedeleer als „interimsethiek” niet mogelijk is en dat de betekenis der eschatologie voor den inhoud van Jezus' zedeleer al heel spoedig overschat wordt. Wij komen nu tot de vraag, welker beantwoording wij ons bij den aanvang als een tweede doelpunt voor oogen hebben gesteld: waarin is het typische van deze „ethiek” in vergelijking met de Joodsche dan wel gelegen? Boven (onder punt 4) hebben wij pogen aan te toonen, hoe nauw Jezus aan de rabbijnsche kringen verbonden is geweest. In zijn optreden en leering was Jezus in menig opzicht zeer verwant aan de Joodsche leeraren zijner dagen. Wij mogen dan a priori verwachten, dat wij het typische bij Jezus het scherpst zullen opmerken tegen den achtergrond van wat hem zoo verwant was. Onder

<sup>1)</sup> Vgl. BULTMANN, *Erforschung* 35 v., *Jesus* 120 v.; WINDISCH, *Sinn der Bergpr.* 19—21.

drie hoofden kan het worden samengevat. Kenmerkend is allereerst:

*a. de profetische reductie tot de godsdienstig-zedelijke eischen.* In hs. II is ons gebleken, dat Jezus de groote beginselen der profeten weer op den voorgrond stelt en dat zijn ethische verkondiging voor een belangrijk gedeelte kan worden omschreven als een uitwerking van het eene fundamenteele principe „barmhartigheid en geen offerande”.

In hs. IV (C.) hebben wij gezien, dat in deze profetische reductie ook de kern van het onderscheid tusschen Jezus' zedeleer en die der rabbijnen gezocht moet worden. Zoowel Jezus als de rabbijnen gaan uit van het O. T. Het groote verschil is hierin gelegen, dat het rabbinisme alle voorschriften der Tora als normatief aanvaardt. Cultische en ceremonieele of ethisch-religieuze geboden — alle drukken evenzeer Gods geopenbaarden wil uit en eischen dus alle gelijkelijk de trouwe gehoorzaamheid der geloovigen op. In de Wet heeft de vrome het licht en het leven ontvangen. Dat het op dit standpunt onmogelijk is, iets van de Tora te verwaarloozen, spreekt van zelf. En nu bestrijdt Jezus weliswaar evenmin als de profeten van het O. T. het cultische en ceremonieele principieel; gevolg van zijn prediking, waarin hij zoozeer het zedelijk-godsdienstige van Wet en Profeten accentueert, moet toch zijn, dat ritus en ceremoniën als zeer onbelangrijk geheel ter zijde worden gesteld. Woorden als Mt. 7:12, Mc. 12:29—31, Mc. 2:27, 28; 7:15 moesten noodlottig worden voor het Jodendom. Het is dan ook alleszins begrijpelijk, dat allen, die leefden in de Wet, in zulk een prediking een ernstige bedreiging hebben gevoeld voor een geloof, dat hun dierbaar was. — Tot het meest typische behoort verder:

*b. de radicaliseering der zedelijke eischen.*

BULTMANN heeft in zijn mooie boek „Jesus” de ethiek van

Jodendom en evangeliën getypeerd als ethiek der gehoorzaamheid. En het kenmerkende der synoptische ethiek ziet hij dan hierin, dat men geheel gehoorzaam moet zijn. Voor vele van Jezus' zedelijke eischen is deze kenschetsing „geradicaliseerde gehoorzaamheidsethiek” o.i. inderdaad treffend. Een groot deel van Jezus' prediking is dan te beschouwen als een doorvoeren van den eisch van Dt. 6: 4—5: God liefhebben met het gansche hart en de gansche ziel. Men denke b.v. aan de antithesen van Mt. 5: 21 v. 27 v.: gehoorzaamheid verlangt, dat men zelfs geen toornige gedachte heeft jegens den broeder en ook den overspeligen blik als zonde veroordeelt. Bij zulk een gehoorzaamheid is het huwelijk eenvoudig onontbindbaar en worden geen eeden meer gezworen. Zij eischt een afzien van alle vergelding, een liefde, die zelfs den vijand omvat en een vergeven, dat geen grenzen meer kent. De absolute keuze (Mt. 6: 24) moet worden gedaan en in den crisistijd kan zelfs gevraagd worden, dat men het oog uitrukt en de hand afhouwt, om maar volledig met de zonde te breken en vóór God te kiezen.

Ook deze radicaliseering kon het Jodendom voor het grootste deel niet dulden. Woorden als Mt. 5: 33 v. en Me. 10: 9 zouden een gansche traditie over eeden, geloften en huwelijk waardeloos maken. „Laat de dooden hunne dooden begraven”, „Wie vader of moeder liefheeft boven mij enz.” (Mt. 8: 22, 10: 37), deze en dergelijke woorden negeerden ten eenenmale plichten, die het Jodendom met de grootste piëteit poogt te handhaven. En zoo hebben wij bij verschillende andere woorden, ook bij die over de liefde tot vijanden en de vergeving van den naaste trachten aan te toonen (IV C.), dat de Joden deze eischen van Jezus in hun radicalen vorm als iets wat hun vreemd was moesten afwijzen.

c. Een derde punt hangt met de twee genoemde samen. Het betreft de volkomen verwaarloozing van de halakae n (in verband daarmee) van het volksleven der Joden. Boven (blz. 152 v.) hebben wij trachten te schetsen, hoe het rabbijnisme het gansche leven der menschen naar de

woorden der goddelijke wet poogde te regelen. De Tora bevat de oplossing voor elke moeilijkheid. De geleerden hebben deze slechts nader te omschrijven en zoo wordt Gods wil voor elk détail en elke situatie al nauwkeuriger aangegeven.

Wat in de termen halaka, traditie, nationaal volksleven besloten ligt, negeert Jezus echter volkomen. De bovengenoemde profetische reductie heeft reeds de strekking in zich, de talloze halachische voorschriften eenvoudig weg te dringen. Ook de radicaliseering der zedelijke eischen beduidt, dat niet meer gevraagd wordt, wat er in het werkelijke leven met zijn velerlei concrete gevallen nu precies gedaan moet worden. En tenslotte is de zedelijke prediking der evangeliën, gelijk die der chokma, geheel op het individu gericht, zoodat het alleen gaat om de verhouding van den enkeling tot God. Uit deze drie factoren wordt de negatieve houding ten opzichte van halaka, traditie en het concrete volksleven o. i. volkomen verklaarbaar.

Ook hier scheidt een diepe kloof Jodendom en evangelie. KLAUSNER, die dit punt heel sterk accentueert, doet ons wel scherp gevoelen, wat hier voor de Joden op het spel stond. „Judaism is not only religion and it is not only ethics: it is the sum-total of all the needs of the nation, placed on a religious basis. It is a national world-outlook with an ethico-religious basis.” Het Jodendom wilde een eigen „social morality” behouden tegenover het andere van het Romeinsche rijk. Dreigt dit nationaal karakter aan religie en ethiek ontnomen te worden, dan moet men in verzet komen. Jezus zou het gansche samenstel der Joodsche „cultuur” vernietigd hebben <sup>1)</sup>.

In deze punten is het karakteristieke van Jezus' zedelijke prediking in verhouding tot het rabbinisme aangegeven <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> KLAUSNER, a. w. 390 (vgl. ook 373 en 226). — Verder WINDISCH, Sinn der Bergpr. 105 vv.; DIENEMANN l. c. 401 vv.

<sup>2)</sup> Dit beteekent niet, dat onder deze characteristica de gansche ethische leering begrepen zou zijn. Zij duiden slechts het wezen

Hierin hebben wij ook de voornaamste oorzaken te zoeken van dien tragischen strijd, die tusschen Jezus en de schriftgeleerden zijner dagen is ontbrand. Deze laatsten handelden consequent. De Joden konden niet anders, dan Jezus en zijn leer verwerpen. Hier stond het eene gedachtencomplex tegenover het andere. Het eene kon niet naar het andere hervormd worden, want deze hervorming zou niet anders dan een vernietiging der fundamenteele dingen in het Jodendom beduiden <sup>1)</sup>. De profetische vereenvoudiging, de radicaliseering, het negeeren van traditie en nationale „waarden”, dat alles was binnen de perken van het rabbijnsche Jodendom eenvoudig „onmogelijk”. En dit maakt reeds voor een zeer groot gedeelte de felle vijandschap begrijpelijk, die tusschen Jezus en de rabbijnen is opgelaaid <sup>2)</sup>.

---

aan. Buiten dit typische vallen b.v. woorden als Lc. 14 : 7—11, Mt. 5 : 25—26, Mt. 23 : 3a en 23e (zie boven blz. 74 en 82). In Lc. 14 : 7 vv. en Mt. 5 : 25 v. is de radicaliseering niet doorgevoerd en worden wèl voorschriften voor het concrete leven gegeven; met name in het eerste woord treft men iets van een „social morality” aan. In de twee teksten uit Mt. 23 vindt men in plaats van verwerping piëteit tegenover de traditie. Dergelijke woorden behoeven natuurlijk niet als onecht uitgeworpen te worden, kunnen zelfs geheel geplaatst worden in een „aanvangsperiode” gelijk wij die hierboven hypothetisch hebben aangeduid, doch behooren overigens niet tot het karakteristieke.

<sup>1)</sup> Vgl. WINDISCH, a. w. 108—109; DIENEMANN l. c. 412.

<sup>2)</sup> Eenige andere momenten mogen overigens niet worden verwaarloosd: In verband met deze nieuwe leering is Jezus tot een optreden gekomen, dat den rabbijnen een groote ergernis moest zijn. Het profetisch-vrijmachtige en het zelfbewuste van hem, die *ὡς ἐξουσίαν ἐχων* leerde, zal hen tot het uiterste hebben geprikkeld. Jezus bemoeit zich niet met de halaka, terwijl elke andere rabbijn tegelijkertijd ba'al-halaka en ba'al-haggada was. (Vgl. KLAUSNER, a. w. 389 en 409 v.). In tegenstelling met alle anderen beroept Jezus zich niet op het gezag van leermeesters, terwijl hij zich (wel in verband met zijn „nieuwe” leer) ten aanzien van het verlorene gedraagt op een wijze, die den rabbijnen tot een aanstoot moest zijn. Zoo heeft men in leering en optreden — DIENEMANN (412) betoogt het met recht — iets bespeurd, dat „als dem Judentum wesensfremd und aus dem Judentum herausführend” beslist veroordeeld moest worden.

Een opmerking mag ik aan het bovenstaande toevoegen. Er is dus een principieel onderscheid. M.i. zal men dat zoowel van Christelijke als van Joodsche zijde moeten toegeven. Wie dit eenmaal duidelijk heeft ingezien, verwondert zich er over, dat van Joodsche zijde zoo menigmaal pogingen zijn gedaan (ten onzent b.v. door T. TAL) om voor alle woorden van Jezus' zedeleer equivalente teksten uit de rabbijnsche litteratuur te noemen. Men vergeet dan, dat op verschillende punten het gelijkwaardige woord niet „mogelijk” is. Ik meen, dat de geleerde, wien de verdediging van het Jodendom ter harte gaat, zijn kracht zal moeten zoeken in de geestdriftige beschrijving van het „eigene”. KLAUSNER heeft reeds mooie passages in dezen geest <sup>1)</sup>, al schijnt hij elders in zijn boek toch nog waarde te hechten aan „parallel-ellen” uit de rabbinica bij een tekst (Mt. 5:34), bij welke men nimmer het equivalente zal vinden. Wij achten alleen mogelijk, dat „systeem” tegenover „systeem” wordt gesteld <sup>2)</sup>.

Wij ronden deze slotopmerkingen af, door nu nog Jezus' religieus-ethische leering te beschouwen tegen den achtergrond van het andere gedeelte der vergeleken stof: dat van profetisme, apocalyptiek en chokma. Ten opzichte

---

<sup>1)</sup> Vgl. ook PALACHE, a. w. 19.

<sup>2)</sup> In de bovengenoemde punten ligt opgesloten, dat andere opvattingen betreffende het typische onderscheid worden afgewezen. Ik denk aan die van G. KITTEL (Probl. 128 vv.) en van BILLERBECK (in zijn Exkurs „Zur Bergpredigt Jesu”, IV, 1 vv.), die beide op het onuitvoerbaar der geboden den nadruk leggen, in verband daarmee het hoofdverschil in de soteriologie zoeken en zoo de principieele overeenkomst tusschen Jezus' soteriologische opvattingen en die der rabbijnen ten eenenmale miskennen. Zie thans over deze en andere opvattingen de scherpe analyse en beoordeeling bij H. WINDISCH, Sinn der Bergpr. 22 vv. — Dat wij de opvatting van A. PIERSON, die b.v. de Bergrede het best verklaard acht, „wanneer wij er een nieuwe proeve in zien van de betrekkelijk oude chokma-letterkunde der Hebreëuwen”, niet kunnen deelen, is uit het bovenstaande gemakkelijk af te leiden.



van het rabbinisme hebben wij het karakteristieke door de antithese van tweeërlei gedachtencomplexen kunnen aan-geven. Hier moeten wij de begrippen „doorvoering”, „verscherping” en „concentratie” gebruiken. Een groot gedeelte van Jezus' zede-leer kan immers worden gezien als een doorvoering van wat bij de profeten, in de apocalyptiek en de chokma reeds aanwezig was.

Voor het profetisme is dit aanstonds duidelijk. Belangrijke uitspraken van Jezus zou men onder Hoz. 6:6 kunnen vereenigen. De samenvatting van Gods wil in een enkel gebod (Mt. 7:12; Mc. 12:29—31) is evenzeer te be-schouwen als een handhaving van wat de profeten ter harte ging. En tenslotte zijn ook woorden als Mt. 5:22, 28; 6:24, 22—23, Lc. 17:7—10 e. a. een uitwerking van gedachten, die in de profetische godsvoorstelling van den najiverigen en heiligen God opgesloten lagen. Tusschen Jezus en het profetisme dus geen tegenstelling. Jezus knoopt juist aan bij wat deze predikers van het oude Israël hebben gebracht, komt voor hun eischen op in het religieuze leven van zijn tijd en brengt gedachten, die in het profetisme in kiem aanwezig waren, tot zuiverder ontplooiing.

Min of meer geldt hetzelfde ten aanzien van de apoc-a-lyptiek. Wat in de openbaringsgeschriften gegeven is, brengt Jezus in zeer verscherpten vorm. Vinden wij in de apocalypsen een indifferente houding tegenover familie, vriendschap enz., bij Jezus wordt dit tot een resoluut en radi-caal breken met deze dingen der wereld. In de apocalyptiek wordt rijkdom veroordeeld en zelfs over de rijken als cate-gorie het wee u uitgeroepen; Jezus stelt in een enkel woord nog scherper den eisch, om werkelijk alle bezit terwille van de βασιλεία prijs te geven en ziet de redding van den rijke als iets, dat bijna onmogelijk is. En zoo spreken de Joodsche openbaringsgeschriften wel telkens van boete en bekeering, nergens worden echter zulke heroïsche offers als in Mt. 5:29, Mc. 9:43 vv., Mt. 19:12 geëischt. En tenslotte geldt onze stelling evenzeer ten opzichte van de chokma. Want ook

van de eischen betreffende de vergevensgezindheid (Mt. 18:22), de liefde (Mt. 5:43—48, Lc. 10:30 vv., Mc. 10:43—44 parr.) de *πίστις* (Mt. 17:20) kan gezegd worden, dat zij een verabsoluteering beduiden van de ethische prediking, die wij in de Joodsche wijsheid aantreffen.

Intusschen moeten wij erkennen, dat van deze verscherping ook in de chokma zèlf reeds op enkele plaatsen belangrijke sporen te ontdekken zijn. (Zie Hoofdst. III). Wij herinneren slechts aan de woorden uit de Testamenten bij Mt. 5:22 én 28, T. Gad 6 bij Mt. 18:22, aan de teksten, waarin de eisch der liefde zich tot het weldoen van persoonlijke vijanden uitstrekt en aan de bij Mt. 6:24, 22—23 beschreven ideeën over de *ἀπλότης*. Houden wij ook deze en enkele andere woorden in het oog, dan kunnen wij Jezus' zedelijke prediking opvatten als een sterke concentratie ten opzichte van het vóórchr. Jodendom. In Jezus' zedeleer vinden wij vereenigd wat hier en daar op hoogtepunten in de Joodsche prediking reeds aanwezig is. Trouwens dit begrip concentratie is dan ook nog toepasselijk voor andere gedeelten van Jezus' ethiek. Wij denken b.v. aan Mt. 6:1 vv., Lc. 6:46 (doen tegenover hooren), Mt. 7:7—11 (vertrouwend bidden). Voor deze woorden hebben wij uit profetisme en chokma volkomen verwante woorden kunnen noemen. Bedenken wij echter, hoe groot het gebied van vergelijking is, dan hebben wij ook hier het recht, Jezus' ethiek te karakteriseeren als een samentrekking op wat uit religieus-ethisch oogpunt het belangrijkste is.

Wij blijven nog binnen de grenslijnen onzer studie, wanneer wij thans eindigen met een enkele opmerking over Jezus zelf. Uit het voorafgaande blijkt, dat talloze gegevens in de evangeliën ons het recht geven, Jezus te karakteriseeren als den wijsheidsleeraar (rabbi) en als den profeet (reformator en apocalyptisch boetprediker). Het meeste van wat de evangeliën ons meedeelen over leven en leering van Jezus kan tezamen gequalificeerd worden als het optreden van een profetischen rabbi.

De teksten rechtvaardigen het, dat meer dan een geleerde op deze overeenkomst met de profeten grooten nadruk heeft gelegd <sup>1)</sup>. Toch blijkt Jezus op verschillende plaatsen in de evangeliën een zelfbewustzijn te bezitten, dat boven dat der profeten uitgaat <sup>2)</sup>. De desbetreffende teksten zonder meer ter zijde te stellen, is m. i. niet geoorloofd. Jezus heeft dan zich zelf een bijzondere volmacht toegekend en brengt eigen persoon in zoo nauw verband met de eschatologische situatie, als geen andere profeet dit tevoren had gedaan. Ik meen, dat Jezus' eschatologisch gerichte ethische leering ook tegen den achtergrond van deze feiten gezien moet worden. Het is wellicht niet onjuist, hier een wisselwerking te vooronderstellen: eensdeels is Jezus' zendingsbewustzijn mede oorzaak, dat hij aan deze zedelijke prediking zulk een scherp en beslist vorm geeft en zoo radicaal met gangbare Joodsche gedachten durft breken, anderdeels is het mogelijk, dat Jezus juist door het feit, dat hij zulk een heel „andere” leering tegenover heerschende opvattingen van zijn tijd moest stellen, versterkt is in zijn zelfbewustzijn. In elk geval zouden wij dan hierdoor nogmaals onze meening bevestigd vinden, dat dit gedeelte der zedelijke leering niet geheel van de eschatologische situatie kan worden losgemaakt.

---

<sup>1)</sup> B.v. BOUSSET, *Jesus* 1904, 11 v., CADBURY, *Journ. of Rel.* 1925, 607 vv. en thans vooral WINDISCH, *Brunner's „Mittler”*, *Studieclub van Mod. Theologen*, vlugschrift No. 9, 1929, 20 vv.

<sup>2)</sup> Vgl. reeds EHMHARDT, *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein*, 1895, 72 vv., verder WINDISCH, a. w. 23 vv.

## REGISTER VAN PLAATSEN <sup>1)</sup>.

	Blz.		Blz.
<b>Mt. 5: 7</b> .....	45	<b>Mt. 6: 7</b> .....	102
5: 9 100, 114, 122 v., 177 v.		6: 7—8 .....	188
5: 10—12 .....	40	6: 12, 14—15 91 v., 118,	
5: 16 .....	145, 193	121 v., 194	
5: 18—19 .....	200	6: 19—20 89 v.v., 131 v.,	
5: 19 .....	188	193, 195	
5: 20 .....	25, 46, 54	6: 22—23 64 v.v., 192,	
5: 21 v. ...71 vv., 139 v., 206		210 v.	
5: 22 72 v., 109, 139 v., 191,		6: 24 61 v.v., 109 v., 191,	
195, 210 v.		204, 206, 210 v.	
5: 23—24 .....	53, 187	6: 25 v.v. 86 v.v., 113, 116,	
5: 25—26 23, 82 v., 194 v.,		123 v.v., 188, 193 v.	
196, 208		6: 33 .....	40, 89
5: 28 72 v., 109, 140 v., 191,		7: 1—5 .....	130 v., 196
195, 206, 210 v.		7: 2 .....	81 v., 193, 195
5: 29 v. ....	26, 190, 210	7: 7—11 84 vv., 193, 211	
5: 33 v.v. 155, 188, 206, 209		7: 11 .....	113, 116, 188
5: 38 v.v. 106, 109, 145,		7: 12 54 v.v., 94 v., 158 v.,	
194 v.		166 v., 192, 205, 210	
5: 42 .....	90 v., 145	7: 13—14 .....	40, 45
5: 43 v.v. 88, 98 v.v., 109,		7: 21 .....	45, 52, 134
173 v., 196, 211		8: 22 24 v.v., 44, 190, 203,	
5: 45 100 v., 110 v.v., 122 v.		206	
177 v., 193		9: 13 .....	47, 142
5: 46—47 .....	102, 194	10: 16 .....	83, 194
5: 48 100, 118, 122 v., 193		10: 29—31 87, 113, 116, 125,	
6: 1 v.v. 57, 59, 69 v.v.,		193	
136 v.v., 191, 211		10: 31 .....	188

<sup>1)</sup> Alleen de besproken plaatsen uit de synoptische evangeliën zijn opgenomen.

	Blz.		Blz.
<b>Mt.</b> 10: 37 .....	24 vv., 190, 206	<b>Mc.</b> 8: 36 .....	79, 193
10: 38 .....	40	8: 37 .....	88, 193
12: 5 .....	184	9: 35 vv. ....	174 v.
12: 7 .....	47, 142	9: 43—48 .....	25, 38, 44, 203, 210
12: 11 .....	149, 183 v.	10: 1 vv. ....	185
13: 44—46 .....	40 vv., 44, 190	10: 9 .....	15 $\frac{1}{2}$ , 206
15: 24 .....	98	10: 21 vv. ....	28, 44, 190, 203
17: 20 .....	85, v., 109, 193, 211	10: 23 .....	25
18: 21—23 .....	92 vv., 109, 164 v., 175, 195, 211	10: 23 vv. ....	28 vv., 43
18: 23 vv. ....	91 v. 121 v. 194	10: 24 v. ....	45, 191, 194
19: 12 .....	24 vv., 39, 44, 190, 210	10: 28 v. ....	28 vv.
20: 1 vv. ....	57 vv., 133 v.	10: 30 .....	57, 70
20: 15 .....	192	10: 42 .....	34 v.
21: 28—31 .....	52, 134, 192	10: 43 v. ....	107 v., 109, 194, 211
23: 3 .....	153, 200, 208	11: 22—24 .....	109, 193
23: 5 v. ....	69, 136, 191	11: 23 .....	85
23: 11 .....	107, 194	11: 24 .....	85
23: 12 .....	74, 128, 193	11: 25 v. ...	91 v., 121 v.
23: 16 .....	53	12: 17 .....	33 vv.
23: 16—22 .....	188	12: 26 .....	188, 199
23: 23 .....	153, 187, 200, 208	12: 28—34 .....	54 vv., 158 v., 192, 205, 210
23: 23—24 .....	49 v.	12: 33 .....	47
23: 25 .....	51	12: 36 .....	188, 199
		12: 40 .....	52, 192
<b>Mc.</b> 1: 15 .....	40	<b>Lc.</b> 6: 20—23 .....	40
2: 23—28 .....	149	6: 24 .....	28 vv.
2: 25 vv. ....	185	6: 31 .....	56
2: 27 .....	147 v., 205	6: 46 .....	52, 192, 211
2: 28 .....	150 v., 205	10: 4 .....	17
3: 4 .....	49, 147 v., 183	10: 30 vv. ....	95, 109, 211
3: 31—35 .....	28	11: 5 vv. ....	84 vv., 193
4: 10—12 .....	13 vv.	12: 13—14 .....	22 v.
7: 1 vv. ....	50 v., 186	12: 16—20 .....	76 vv., 89, 193 vv.
7: 9, 13 .....	152, 186	13: 15 .....	183 v.
7: 11—12 .....	143 vv.	13: 24 .....	40
7: 15 .....	51 v., 151 v., 205	14: 7—11 .....	23, 74 vv., 82, 128 v., 194 v., 197, 208
7: 27 .....	98		
8: 34—35 .....	40, 190		

	Blz.
<b>Lc.</b> 14: 9—11 .....	70, 193
14: 27 .....	40
14: 33 .....	40 vv., 44
<b>15</b> .....	110 vv., 175 vv.
<b>16: 1</b> vv. ....	83 v., 194
16: 9 .....	84, 194
16: 15 .....	74, 128, 193
16: 17 .....	200
16: 18 .....	154

	Blz.
<b>Lc.</b> 16: 19 vv. ....	79 vv., 89, 193, 195
17: 3—4 92 v., 109, 164 v., 195	
17: 6 .....	85 v., 193
17: 7—10 57 vv., 133 vv., 192, 196, 210	
<b>18: 29—30</b> 24 vv., 44, 190	





STELLINGEN.



## STELLINGEN.

---

### I.

Het is onjuist de synoptische zedeleer in haar geheel als „interimsethiek” te kenschetsen.

### II.

De synoptische zedeleer is grootendeels door de godsgedachte bepaald.

### III.

Bij verschillende woorden der synoptische zedeleer (b.v. Mc. 2:27, 28; Mc. 3:4; Mc. 7:15; Mc. 10:9; Mt. 5:34; Mt. 7:12; Mc. 12:29—31; Mt. 18:22; Mt. 5:44; Mc. 9:35) kunnen geen gelijkwaardige teksten uit de rabbijnsche litteratuur genoemd worden.

### IV.

De gedachten van Le. 15 vindt men in de Joodsche litteratuur nergens volledig terug.

### V.

De beginwoorden van Jer. 17:3 zijn onverstaanbaar.

## VI.

De gedachte-zonde komt in het O. T. niet voor.

## VII.

In Mt. 6:22—23 is nog iets bewaard gebleven van antieke voorstellingen, volgens welke oog en ziel geïdentificeerd werden.

## VIII.

Ten onrechte oordeelt VAN MOURIK BROEKMAN, dat het Protestantisme „bij zijn oorsprong een opkomen voor het irrationeele” is geweest. (De Vrijzinnige Godsidee, 1928, 155).

## IX.

Bijbelsch-reformatorisch geloof moet wezenlijke elementen der mystiek verwerpen.

## X.

„Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.” Ten onrechte meent ALBERT SCHWETZER in deze woorden de norm voor het zedelijk handelen te kunnen aangeven. (Kultur u. Ethik II, 239).

## XI.

De theologische exegese moet en kan van de historische exegese worden geschieden.

## XII.

Het spiritisme heeft nimmer een deugdelijk argument voor zijn „wetenschap” kunnen noemen.

## XIII.

Het middel „Plaatselijke keuze” is in den strijd tegen het drankmisbruik niet gewenscht.

## XIV.

De vredesbeweging richtte zich op een ideaal, gelijk Prof. C. VAN VOLLENHOVEN het in zijn „De drie treden van het Volkenrecht” (1918) in hoofdlijnen heeft aangegeven.

## XV.

Aan het onderwijs in de geschiedenis van het Christendom behoort op de catechisatie meer aandacht geschonken te worden dan thans veelal geschiedt.

## XVI.

De door de Synode der Ned. Herv. Kerk voorgestelde wijzigingen in het Reglement op de Kerkvisitatie, waardoor de Classicale Besturen weer in de visitatie betrokken zullen worden, behooren aangenomen te worden.

---

551.70

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.









ES  
2555.6  
.E8  
S48  
1929

Sevenster, G. (Gerhard).  
Ethiek en eschatologie in de  
synoptische Evangelien : een studie  
over het typische in Jezus' zedeleer /  
door Gerhard Sevenster. -- Leiden : E.  
Ijdo, [1929?]  
221 p. ; 24 cm.  
Thesis (doctoral)--Rijksuniversiteit  
te Leiden, 1929.  
Includes bibliographical references  
and index.

1. Ethics in the Bible. 2.  
Eschatology--Biblical teaching. 3.  
Bible. N.T. Gospels--Criticism,  
interpretation, etc. I. Title

551770



